KANT, CRÍTICO DE ARISTÓTELES

ROGELIO ROVIRA

tecnos

ROGELIO ROVIRA

KANT, CRÍTICO DE ARISTÓTELES

tecnos

Magistro amicoque unice semper dilecto

Iohanni Michaeli Palacios

Índice

PRÓLOGO

CAPÍTULO I. ¿ES LA FORMULACIÓN ARISTOTÉLICA DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN «CONTRARIA A LA INTENCIÓN DEL PRINCIPIO»?
1. Los dos reparos de Kant a la formulación aristotélica del principio de contradicción y su nueva formulación del principio
2. ¿Es superflua la inclusión del adjetivo «imposible»?
3. ¿Es necesario eliminar el adverbio «simultáneamente»?
4. Conclusión: los equívocos de la crítica de Kant

CAPÍTULO II. ¿ES UNA «FALSA SUTILEZA» LA DIVISIÓN LÓGICA DE LAS FIGURAS DEL SILOGISMO?
1. La concepción kantiana de la silogística de Aristóteles, recogida de los manuales de lógica de los filósofos racionalistas
2. La idea aristotélica del silogismo
3. Las tesis de Kant sobre las figuras del silogismo
4. Recusación del reproche de falsa sutileza

CAPÍTULO III. ¿ES DESORDENADA Y DEFECTUOSA LA LISTA ARISTOTÉLICA DE LAS CATEGORÍAS?
1. El juicio de Kant sobre el elenco aristotélico de las categorías
2. La cuestión del hilo conductor
3. La cuestión de los postpredicamentos
4. La cuestión del exceso y el defecto de la lista aristotélica de las categorías
5. Conclusión: lo inadecuado de los reproches de Kant

CAPÍTULO IV. ¿ES EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO DE LA ΜΕΣΌΤΗΣ UNA «SABIDURÍA INSÍPIDA»?
1. La posición de Kant ante la filosofía moral de Aristóteles
2. La idea kantiana del principio aristotélico del justo medio
3. Las tres objeciones de Kant contra el principio aristotélico del justo medio
4. La crítica de Kant a la luz de la genuina enseñanza de aristóteles sobre el principio de la μεσότησ

CAPÍTULO V. LAS REGLAS DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA Y LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES
1. Las reglas de la crítica filosófica
2. La interpretación kantiana del pensamiento de Aristóteles

APÉNDICE. MILLÁN-PUELLES ANTE LA CRÍTICA DE KANT A DOS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE ORIGEN ARISTOTÉLICO
1. Originalidad e interés de las indagaciones de Millán-Puelles sobre la crítica kantiana de dos doctrinas filosóficas de origen aristotélico
2. La «definición nominal de la verdad»
3. La «filosofía trascendental de los antiguos»
4. Conclusión: el vínculo entre la veritas intellectus y la veritas rei

MODO DE CITAR LAS OBRAS DE ARISTÓTELES Y DE KANT. ABREVIATURAS

BIBLIOGRAFÍA

CRÉDITOS

PRÓLOGO

En la confrontación con la filosofía de Aristóteles a que ocasionalmente somete Kant su propio pensamiento, el filósofo de Königsberg llega a resultados cuando menos sorprendentes. Es verdad que elogia al Estagirita —lo llama «varón perspicaz» (*scharfsinniger Mann*) (KrV A 81/B 107)[1]—; que alaba su filosofar como «trabajo» de la razón, radicalmente opuesto a la «filosofía por sentimientos», por cuyo medio se pretende ilusoriamente llevarnos «directamente a la cosa misma» (VT VIII 393, 395); y que no tiene incluso ningún reparo en reconocer que una de las ciencias filosóficas fundamentales, la lógica, no ha avanzado ni un solo paso desde los tiempos del fundador del Liceo y que por ello parece, «según todas las apariencias, estar concluida y acabada» (KrV B VIII). Pero, a la vez, juzga que la formulación que el filósofo griego ofrece del llamado principio de contradicción —que, para Aristóteles, no solo es el primero y principal, sino el que mejor se conoce— termina por ser «completamente contraria a la intención del principio» (KrV A 152-153/B 191-192); que la doctrina aristotélica de las figuras del silogismo es una «falsa suti-leza» (DfS II 55; cf. KrV B 141); que el elenco de categorías que nos ha legado como parte esencial de su metafísica resulta, por su carencia de orden y sus deficiencias, «completamente inútil» (Prol IV 323); y, en fin, que el mismo principio de la μεσότης —por el que los antiguos otorgaron a Aristóteles el título de filósofo moral por excelencia— no merece figurar en la clasificación de los principios materiales de la moralidad, porque no es siquiera un criterio posible del obrar moral y constituye tan solo «una sabiduría insípida» (MS VI 404).

¿Qué razones mueven a Kant en cada caso a juzgar tan duramente las referidas enseñanzas de Aristóteles? ¿Son justos estos juicios de Kant sobre el filósofo del Liceo? Responder a estas cuestiones es el objeto principal de este breve libro. No se espere,

pues, encontrar en él un cotejo de la filosofía kantiana con la aristotélica, ni tampoco un estudio histórico sobre la recepción del aristotelismo en el pensamiento de Kant. Sobre estos asuntos no faltan, en verdad, aportaciones esenciales entre los muchos estudios que se han dedicado al pensador de Königsberg[2]. Pero tampoco se espere un pronunciamiento general sobre la interpretación global que propone Kant del pensamiento de Aristóteles, como su juicio según el cual el filósofo griego es «el jefe de los empiristas» (*das Haupt der Empiristen*) (KrV A 854/B 882), ni sobre las opiniones de Kant en torno al desarrollo de las ciencias de las que el filósofo griego fue destacado cultivador, como su referido juicio sobre la lógica. Con la presente investigación se busca, más bien, llenar en alguna medida una llamativa laguna en el inabarcable número de trabajos que se ocupan de la filosofía de Kant, entre los que no parece hallarse una monografía —al menos quien esto escribe no la ha podido encontrar— sobre la crítica que de modo expreso y particular dirige Kant contra cuatro enseñanzas centrales del Estagirita: su formulación del principio de contradicción, su teoría del silogismo categórico, su lista de las categorías y su concepción de la virtud como justo medio.

Del examen filosófico de las razones que fundamentan la crítica de Kant a estas doctrinas aristotélicas y del valor de verdad que haya que atribuírseles tratan, pues, respectivamente, los cuatro primeros y fundamentales capítulos que componen este libro. El capítulo que lo cierra, el quinto, que le sirve de epílogo, se destina a presentar de manera conjunta el juicio que merece la crítica de Kant de las referidas enseñanzas aristotélicas a la luz de los principios hermenéuticos propuestos por el propio filósofo de Königsberg. Un apéndice sirve de complemento a esta breve obra. Se trata de un comentario al examen que el filósofo español Antonio Millán-Puelles llevó a cabo, en dos de sus libros, de la discusión kantiana de dos doctrinas filosóficas de origen aristotélico: la definición de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* y la teoría de los trascendentales, condensada en la fórmula *quodlibet ens est unum, verum, bonum*.

Aunque la finalidad de la filosofía es la investigación de la verdad de las cosas, el propio Aristóteles consideró necesario el conocimiento de las doctrinas de los filósofos precedentes, «a fin de sacar provecho de lo que en ellas descubramos de justo y evitar lo que no lo es» (*De an*., I, 2, 403 b 23). También con la pretensión de contribuir en alguna medida a la rehabilitación de ciertas enseñanzas aristotélicas, acaso arrinconadas hoy en día por el prestigio de la crítica del pensador de Königsberg, entrega el autor su investigación a la estampa.

---

1 Sobre el modo de citar las obras de Aristóteles y de Kant, así como las abreviaturas empleadas, véase el apartado correspondiente al final del libro.

2 Son ya clásicos el opúsculo de Friedrich Zelle, *Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Aristoteles und bei Kant* (Berlin, Verlag von W. Weber, 1870), los libros de Charles Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote* (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1905) y *Kant et Aristote* (Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie-Félix Alcan, 1913), la extensa monografía de Albert Görland, *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht* (en *Philosophische Arbeiten*, hrsg. Von Hermann Cohen und Paul Natorp, 2. Band, 1908-1909, pp. 3-503 [Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1909]), así como el ensayo de Ernst Cassirer, «Aristoteles und Kant» (*Kant-Studien*, 16 [1911], pp. 431-447). Más recientes son los trabajos de Roger J. Sullivan, «The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy: An Appraisal»» (*Review of Metaphysics*, 28 (1974), pp. 24-53), el de Barbara Cassin, «Aristote avec et contre Kant» (en M. A. Sinaceur [ed.], *Penser avec Aristote*. Toulouse, Érès, 1991, pp. 341-366), los de Christine Korsgaard, «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action», y Julia Anna, «Aristotle and Kant on Morally Good Action» (ambos en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting [eds.], *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 203-236 y pp. 237-258, resp.), el estudio de Manfred Kühn «Kant and Aristotle on Ethics» (en Jon Miller [ed.], *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 244-261), los ensayos de Robert B. Louden, «"The End of All Human Action"/"The Final Object of All My Conduct": Aristotle and Kant on the Highest Good», y Stephen Engstrom, «The Complete Object of Practical Knowledge» (ambos en Joachim Aufderheide y Ralf M. Bader [eds.], *The Highest Good in Aristotle and Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 112-128 y pp. 129-157, resp.), y el libro de Marco Sgarbi, *Kant and Aristotle. Epistemology, Logic, and Method* (Albany-New York, State University of New York Press, 2016).

CAPÍTULO I

¿ES LA FORMULACIÓN ARISTOTÉLICA DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN «CONTRARIA A LA INTENCIÓN DEL PRINCIPIO»?

1. LOS DOS REPAROS DE KANT A LA FORMULACIÓN ARISTOTÉLICA DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN Y SU NUEVA FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO

Es conocida la aseveración de Kant según la cual «desde Aristóteles, la lógica no ha tenido que dar un paso atrás» en el camino de la ciencia y que tampoco ha podido, «hasta ahora, avanzar ni un solo paso», signo de que parece estar «concluida y acabada» (KrV B VIII). Sorprende por ello que el filósofo prusiano considere que la formulación aristotélica del llamado principio de contradicción es completamente contraria a la intención del principio. Pues ese principio, y formulado justamente del modo en que Aristóteles lo hace, es, según el propio Estagirita, «el más firme de todos», «el que mejor se conoce» y «el que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes» (*Metaph*., IV, 3, 1005 b 12-15). ¿Qué errores ha cometido el filósofo griego, al decir de Kant, en asunto tan grave?

Aristóteles enuncia el principio de contradicción en estos términos: «Es imposible que lo mismo pertenezca y no pertenezca simultáneamente a lo mismo y según lo mismo (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αυτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)» (*Metaph*., IV, 3, 1005 b 19-20). En su primer escrito académico, Kant recoge una abreviatura latina de esta fórmula: «Es imposible que lo mismo sea y no sea simultáneamente (*Impossibile est, idem simul*

esse ac non esse)» (PND i 391)[1]. Y en su obra principal la traduce así: «Es imposible que algo sea y no sea *al mismo tiempo* (*Es ist unmöglich, daß etwas* zugleich *sei und nicht sei*)» (KrV A 152/B 191). Es verdad que Kant no atribuye expresamente este enunciado al Estagirita, pero sin duda está pensando en «el antiguo principio aristotélico de la contradicción (*der alte Aristotelischen Satz des Widerspruch*)» (FM XX 277).

A esta formulación opone Kant dos reparos. El primero atañe al adjetivo «imposible» (ἀδύνατον, *impossibile*); el segundo, sin duda el más grave, incumbe al adverbio «simultáneamente» (ἅμα, *simul*). Así los declara el filósofo: «Además de que en esta fórmula se ha agregado de manera superflua la certeza apodíctica (con la palabra *imposible*), que debe seguirse de suyo de la proposición, la proposición queda afectada por la condición del tiempo, y viene a decir: una cosa = A que es algo = B no puede ser al mismo tiempo no B; pero sí puede ser ambas cosas (B y no B) sucesivamente. Por ejemplo, un hombre que es joven no puede ser al mismo tiempo viejo, pero sí puede ser en un tiempo joven y en otro tiempo no joven, es decir, viejo. Ahora bien, el principio de contradicción, en tanto que principio meramente lógico, no debe limitar sus expresiones a las relaciones temporales; de ahí que esa fórmula sea completamente contraria a la intención del principio» (KrV A 152-153/B 191-192).

En razón de estos reproches, Kant enuncia el principio de contradicción de un modo que evita cuidadosamente la mención de la certeza apodíctica y la limitación de la condición temporal: «A ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga (*Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht*)» (KrV A 151/B 190).

¿Son acertadas estas objeciones de Kant contra la formulación aristotélica del principio de contradicción? ¿Es realmente más apropiado el nuevo enunciado del principio propuesto por el filósofo prusiano? Tratemos de responder en alguna medida a estas cuestiones estudiando por separado las dificultades planteadas por Kant.

2. ¿ES SUPERFLUA LA INCLUSIÓN DEL ADJETIVO «IMPOSIBLE»?

Desde muy pronto en su reflexión filosófica encontró Kant problemática la inclusión de la voz «imposible» en el enunciado del principio de contradicción. En el escrito latino de 1750, dedicado precisamente a proponer una nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico, señaló que la fórmula tradicional del principio en cuestión «no es en realidad sino la definición de *imposible*, pues todo lo que se contradice a sí mismo, es decir, lo que se concibe como siendo y no siendo simultáneamente, se llama imposible» (PND II 391). Y no dejó de advertir que, en ese caso, el principio de contradicción no solo no es necesario como criterio de verdad, sino que tampoco es suficiente como tal: «¿Cómo puede afirmarse que todas las verdades tienen que ser referidas a esta definición como a piedra de toque (*velut ad lapidem Lydium*)? Pues ni es necesario que reivindiques cada verdad por la imposibilidad de lo opuesto ni, en realidad, esto basta de suyo; pues a partir de la imposibilidad de lo opuesto no se da el tránsito a la aserción de la verdad sino mediante el precepto: *aquello cuyo opuesto es falso, es verdadero,* que de este modo se reparte el imperio con el principio de contradicción» (PND II 391).

Kant mudó luego de parecer. La admisión de la tesis, defendida en la disertación de 1770, según la cual el entendimiento humano está sometido a determinadas condiciones sensibles, entre ellas, a la del tiempo, prohibió al filósofo hacer equivalente la formulación del principio de contradicción con la definición de imposible. Así, admitió como «especialmente verdadero y evidentísimo» lo que enuncia el principio, a saber, que «lo que simultáneamente es y no es, es imposible». Pero reputó abusiva la «temeraria conversión» del principio según la cual «todo imposible es y no es simultáneamente». Este enunciado es, en palabras del filósofo, «muy verdadero respecto de las leyes que obligan y limitan al entendimiento humano, pero objetiva y universalmente no cabe concederlo en manera alguna» (MSI II 416). De este modo, frente a

lo afirmado en el anterior escrito latino, cabe concluir que, puesto que «lo imposible» no se convierte con «lo que simultáneamente es y no es», el principio de contradicción no equivale a la definición de lo imposible. Si lo fuera, dejaría, en efecto, de cumplir una de las leyes de la buena definición.

Muy otra es por ello la nueva dificultad que encuentra Kant respecto de la voz «imposible» al volver a examinar el principio de contradicción en la *Crítica de la razón pura*. Como se ha visto, la palabra «imposible» se le presenta en esta ocasión como indicativa del carácter apodíctico del juicio. Según Kant, ese adjetivo expresa simplemente que el acto de juzgar que algo sea y no sea simultáneamente va acompañado de la conciencia de la imposibilidad y produce por ello una certeza apodíctica en el sujeto que juzga. Ahora bien, objeta el filósofo, la inclusión en la fórmula del principio de semejante puntualización es perfectamente superflua: la certeza apodíctica nace en la conciencia como consecuencia necesaria del acto de juzgar lo contradictorio y es vano tratar de introducirla de antemano en aquello de lo que ella misma resulta forzosamente.

¿Contiene, en verdad, la formulación aristotélica del principio de contradicción un elemento superfluo: la palabra «imposible», fruto de la confusión de una consecuencia con su fundamento? Como lo «imposible» es uno de los modos de la proposición, la respuesta a esta cuestión ha de proporcionarla un breve cotejo de la concepción que se formó Kant de los juicios modales con la defendida por Aristóteles.

En principio, ambos filósofos coinciden en que el criterio lógico de la modalidad divide a los juicios según el modo en que algo se afirma o se niega en una proposición. Pero las discrepancias se hacen al punto evidentes.

Para Kant, la modalidad de los juicios «determina la relación de todo el juicio con la facultad cognoscitiva» (Log IX 108. Cf. KrV A 74-76/B 99-101). La modalidad se entiende, pues, en un sentido subjetivo: es una propiedad del acto de juzgar. Y por ello Kant es consecuente al interpretar que un juicio, como es el caso del

principio de contradicción, que va acompañado de la conciencia de la imposibilidad, es *eo ipso* un juicio que produce una certeza apodíctica en el sujeto que juzga. Por esta razón, introducir esa certeza apodíctica, mediante la palabra «imposible» así entendida, en el enunciado del principio, es algo superfluo y aun disparatado.

Para Aristóteles, en cambio, las modalidades de los juicios constituyen las «añadiduras» (προσθέσεις) de que son susceptibles el ser y el no ser. «Es menester» —afirma el Estagirita— «que ser y no ser se pongan como sujetos y que se añadan esas otras expresiones al ser y al no ser para que formen la afirmación y la negación. Y es conveniente considerar opuestas estas locuciones: posible-no posible, contingente-no contingente, imposible-no imposible, necesario-no necesario, verdadero-no verdadero» (*Int*., 12, 22 a 9-13). La modalidad se entiende, pues, en sentido objetivo: es una propiedad de la cópula verbal del juicio. Y, desde esta perspectiva, introducir en la fórmula del principio de contradicción la palabra «imposible» no solo no es superfluo, sino que es necesario. «Imposible» es, en efecto, en este sentido, «aquello cuyo opuesto es verdadero por necesidad» (*Metaph*., V, 12, 1019 b 23-24). No es, pues, vano hacer constar expresamente que lo opuesto de ser y no ser simultáneamente es necesariamente verdadero. Adviértase, por tanto, que, a diferencia de lo afirmado por Kant, «imposible» se refiere, en la intención de Aristóteles, a la verdad, o más exactamente, al modo en que el predicado conviene al sujeto del juicio, y no a la certeza, esto es, al estado del espíritu respecto de la verdad.

El modo en que Aristóteles entiende la voz «imposible» pone también de relieve, dicho sea de paso, la verdadera razón por la que la fórmula del principio de contradicción no equivale a la mera definición de lo imposible. En efecto, frente a lo que afirma Kant en su disertación de 1770, no se trata de que «lo imposible» no se convierta con «lo que simultáneamente es y no es», sino de que, en el enunciado tradicional del principio de contradicción, «imposible» no es el sujeto de la proposición, sino una determinación de la cópula del juicio. Lo que el principio enuncia: «Imposible es (*impossibile est*) que lo mismo sea y no sea simultáneamente», hay

que entenderlo, por tanto, en este preciso sentido: «Es imposible afirmar que lo mismo sea y no sea simultáneamente».

¿Diremos entonces que resulta más apropiada la nueva formulación del principio propuesta por Kant: «A ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga»? En modo alguno. Mirado el asunto a buena luz, la formulación de Kant es menos clara, y aun menos precisa, que la de Aristóteles. Y ello por dos razones principales. La primera es que en el enunciado de Kant se menciona la contradicción, pero no se declara lo que la contradicción es; mientras que en la fórmula de Aristóteles no se cita expresamente la contradicción, pero se dice muy a las claras en qué consiste: el ser y el no ser simultáneo de lo mismo respecto de lo mismo. «Una contradicción» —dice, en efecto, Aristóteles— «es esto: la afirmación y la negación opuestas; digo que se oponen la afirmación y la negación de lo mismo respecto de lo mismo» (*Int.*, 6, 17 a 33-35). La segunda razón es que la «no conveniencia», recogida en la fórmula de Kant, del predicado contradictorio con la cosa puede interpretarse o como mera «inadecuación» o como estricta «repugnancia». En el primer caso, el enunciado de Kant es menos preciso que el de Aristóteles: no se trata simplemente de que el predicado que contradice a la cosa no es propio de ella, sino de que es imposible que lo sea. En el segundo caso, Kant dice equívocamente lo mismo que paladinamente declara Aristóteles: la repugnancia lógica no es otra cosa que la imposibilidad[2].

3. ¿ES NECESARIO ELIMINAR EL ADVERBIO «SIMULTÁNEAMENTE»?

De la tesis según la cual el tiempo es una de las formas puras de la sensibilidad, defendida ya en la disertación latina de 1770, no extrajo Kant en un primer momento la consecuencia de que en la formulación clásica del principio de contradicción se mezcla inadmisiblemente lo sensible con lo intelectual. Es más, en ese escrito académico defendió expresamente que «a este juicio

primitivo se adhiere el concepto de tiempo, por cuanto que, dados *al mismo tiempo (eodem tempore)* opuestos contradictorios en lo mismo, se hace manifiesta la contradicción» (MSI II 416). Pero, como se ha visto, en la *Crítica de la razón pura* Kant cambia de parecer. Así, refiriéndose al adverbio «simultáneamente» que aparece en el enunciado tradicional del principio, en su obra principal sostiene el filósofo que esa fórmula «contiene una síntesis que se ha mezclado en ella por descuido y de manera completamente innecesaria» (KrV A 152/B 191)[3]. Pues «el principio de contradicción, en tanto que principio meramente lógico, no debe limitar sus expresiones a las relaciones temporales» (KrV A 152/B 192)[4]. En razón, pues, de esa mixtura de lo sensible con lo intelectual, de lo temporal con lo puramente lógico, el principio así enunciado sufre una grave limitación.

¿En qué consiste semejante restricción? De ningún modo entiende Kant que esa limitación afecte propiamente ni al *sujeto cognoscente* ni al *ámbito de objetos* a que se aplica el principio. La alusión al tiempo que se hace en la fórmula del principio no significa, en efecto, que el principio afirme que el ser racional que es el hombre, dada la índole de su entendimiento, no puede pensar al mismo tiempo la atribución a una cosa de dos predicados opuestos contradictoriamente. Las leyes de la lógica, enseña Kant inequívocamente, no son leyes contingentes, sino necesarias, no enseñan cómo pensamos, sino cómo debemos pensar (cf. Log IX 14). Y, en primera instancia, tampoco quiere decir esa referencia al tiempo que el principio solo se aplique a las cosas temporales y deje fuera de su alcance enteras regiones de entes.

Antes bien, según se desprende de las palabras de Kant citadas al comienzo, la restricción que, a su juicio, encierra la formulación aristotélica del principio atañe al *principio mismo*. Kant entiende que, a tenor de esa condición temporal, la fórmula tradicional limita la contradicción enunciada por el principio a la consideración *simultánea* de los predicados opuestos que se atribuyen a una cosa, quedando excluida de la contradicción la consideración *sucesiva* de semejantes predicados. Es como si el principio pretendiera en el

fondo afirmar que dos predicados opuestos no pueden atribuirse al mismo tiempo a una cosa, aunque esos mismos predicados opuestos sí pueden atribuirse en tiempos distintos. «Si yo digo —escribe Kant, queriendo ilustrar el sentido de la formulación tradicional del principio—: "Un hombre que es ignorante no es sabio", hay que añadir la condición: *al mismo tiempo*; pues el que es ignorante en un momento puede muy bien ser sabio en otro momento» (KrV A 153/B 192). La repugnancia lógica enunciada en el principio queda restringida así por una condición temporal: la simultaneidad de la atribución de los predicados opuestos. El principio enunciaría, pues, que la contradicción lógica que se da entre los predicados opuestos que se atribuyen a una cosa no es ni universal ni necesaria: está limitada y condicionada por una modalidad temporal. Nada puede estar, en efecto, más alejado de la genuina intención del principio de contradicción, que reclama ser un principio universal y necesario, que esa extraña amalgama de inmutabilidad lógica y flujo temporal.

Pero ¿suprime, en verdad, la universalidad y la necesidad del principio de contradicción el hecho de que Aristóteles introduzca el adverbio ἅμα en su formulación? ¿Mezcla Aristóteles una modalidad del tiempo con la estricta contradicción lógica? En absoluto. Y que Kant haya podido errar en tan gran medida al interpretar el genuino sentido de la formulación aristotélica del principio solo puede explicarse por el desconocimiento que padecía de famosas doctrinas del Estagirita.

Aristóteles enseña que el fenómeno de la homonimia se da no solo en los sustantivos, adjetivos y verbos, sino también en las partículas, las flexiones, las preposiciones, las conjunciones o los adverbios. El adverbio «simultáneamente» es un buen ejemplo de ello. Como es notorio, el capítulo decimotercero de las *Categorías* contiene un análisis de los significados de ἅμα. Lo que en este asunto descubre Aristóteles puede exponerse acaso del modo siguiente.

En su sentido propio, «simultáneamente» se dice de las cosas que, sin exigirse mutuamente en el ser, se dan de manera conjunta. La recíproca independencia ontológica de las cosas en cuestión

revela que su vinculación procede de algo extrínseco a ellas: solo comparten, en efecto, el momento temporal en el que surgen. «Simultáneo» —declara Aristóteles— «se dice sin más y principalmente de las cosas cuyo surgimiento sucede al mismo tiempo (ἐν τῷ αυτῷ χρόνῳ), pues ninguna de ellas es anterior ni posterior; de ellas se dice que son simultáneas según el tiempo (κατὰ τὸν χρόνον)» (*Cat*., 13, 14 b 24-26). En su sentido propio o según el tiempo, ἅμα significa entonces «al mismo tiempo», «en el mismo momento».

Pero en sentido traslaticio, «simultáneamente» se dice también de las cosas que, por reclamarse mutuamente en el ser o por componer un mismo todo genérico, se dan de manera conjunta. La recíproca dependencia ontológica de estas cosas muestra que su enlace proviene de algo intrínseco a ellas: su propia naturaleza. Y tal es el caso de lo que ocurre tanto en la mayoría de los opuestos relativos (τὰ ἀντίκειται ὡς τὰ πρός τι) cuanto de los opuestos mutuos que nacen de la división de un mismo género (τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους κατα τὴν αὐτὴν διαίρεσιν ἀντιδιῃρημένα ἀλλήλοις). De los primeros dice Aristóteles: «Son simultáneas por naturaleza (φύσει) las cosas que admiten reciprocidad según la implicación de existencia, no siendo en absoluto ninguna de ellas causa de la existencia de la otra, como es el caso del doble y la mitad» (*Cat*., 13, 14 b 27-29. Cf. *Cat*., 7, 7 b 15 ss). De los segundos enseña el Estagirita: «También de las cosas que proceden de la división del mismo género en oposición mutua se dice que son simultáneas por naturaleza. Se dice que proceden de la división en oposición mutua las cosas opuestas según la misma división, como, por ejemplo, lo alado respecto de lo terrestre y de lo acuático» (*Cat*., 13, 14 b, 33-36). En sentido traslaticio o según la naturaleza, ἅμα quiere decir entonces «a la par», «solidariamente», «en ensamble».

Ni que decir tiene que Aristóteles, en su formulación del principio de contradicción, toma el adverbio «simultáneamente» en este sentido traslaticio o según la naturaleza. De este modo, el principio de contradicción declara imposible que los opuestos por afirmación y negación (τὰ ἀντίκειται ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις), el ser y el no ser, sean simultáneos por naturaleza. A diferencia, en efecto, de la

mayor parte de los opuestos relativos y de los opuestos que surgen del mismo género, la afirmación y la negación de lo mismo respecto de lo mismo no pueden darse en modo alguno conjuntamente, no pueden en modo alguno componer un todo, sino que, por el contrario, una excluye a la otra necesariamente. Y ello debido a la naturaleza misma de la afirmación y la negación, del ser y el no ser, y en absoluto a alguna razón de índole temporal[5]. Por eso Aristóteles formula también el principio de contradicción en estos términos, equivalentes a los de la formulación que venimos considerando: «Es imposible afirmar y negar simultáneamente con verdad (ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς)» (*Metaph.*, IV, 6, 1011 b 20-21), «Es imposible que enunciados opuestos sobre lo mismo sean verdaderos (ἀδύνατον κατὰ τοῦ αὐτοῦ ἀληθεύεσθαι τὰς ἀντικειμένας φάσεις)» (*Int.*, 12, 21 b 17-18).

¿Confesaremos entonces que la formulación kantiana del principio de contradicción es más atinada que la de Aristóteles? De ninguna manera. Mientras que Kant tiene que explicar el sentido de su formulación, la introducción por parte de Aristóteles de la palabra «simultáneamente», en el sentido indicado, le ahorra todo comentario. En efecto, Kant ilustra su fórmula «A ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga», con este ejemplo: «Ningún ignorante es sabio». A diferencia del ejemplo antes considerado («Un hombre que es ignorante no es sabio»), que, según Kant, exige que se puntualice con la indicación de la simultaneidad, en el caso que actualmente propone «la nota (la ignorancia)» —aclara Kant— «entra a constituir ahora el concepto del sujeto y entonces la proposición negativa se esclarece inmediatamente por el principio de contradicción, sin que haya de añadirse la condición: *al mismo tiempo*» (KrV A 153/B 192). Pero ¿no quiere esto decir que la afirmación: «Este hombre es ignorante» no puede darse «simultáneamente», es decir, solidariamente, con la negación «Este (mismo) hombre no es ignorante»? Es, en efecto, imposible ser ignorante y no ser ignorante a la par. ¿No será entonces mejor hacer patente esta verdad de un modo universal en la fórmula misma del principio de contradicción: «Es imposible que

lo mismo sea y no sea a la par», y no ocultarla bajo las expresiones «convenir» y «contradecir» un predicado a un sujeto: «A ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga»? Así, pues, las dos fórmulas, la de Aristóteles y la de Kant, tienen, si se entienden correctamente desde esta perspectiva, el mismo sentido, pero sin duda es más clara la de Aristó-teles.

4. CONCLUSIÓN: LOS EQUÍVOCOS DE LA CRÍTICA DE KANT

Los reproches que propone Kant contra la formulación tradicional del principio de contradicción resultan, en verdad, decepcionantes. Se basan en equívocos muy graves, que, por lo demás, son fáciles de advertir: la confusión de los sentidos subjetivo y objetivo de «imposible» y la indistinción de los sentidos según el tiempo y según la naturaleza de «simultáneamente». No obstante, el examen de esta crítica arroja, cuando menos, dos resultados positivos. El primero de ellos es que ha permitido entender el verdadero sentido de lo que enuncia el principio de contradicción. El principio, en efecto, no equivale a la definición de lo imposible ni alude a la certeza apodíctica ni incluye condición alguna relativa al tiempo. Enseña simplemente que el ser y el no ser se excluyen mutuamente por necesidad; que la afirmación y la negación de lo mismo respecto de lo mismo no pueden darse conjuntamente. El segundo resultado mencionado es que el anterior examen ha contribuido a poner de relieve que la formulación del principio de contradicción que nos ha legado Aristóteles, lejos de ser contraria a la intención del principio, resulta difícilmente mejorable.

---

1 Por lo demás, una abreviatura semejante la usa también el propio Aristóteles en alguna ocasión, como, por ejemplo, en *Metaph.*, IV, 4, 1006 a 3-4: «Pero acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente (ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι)». Con una levísima variante

respecto del latín de Kant la fórmula aparece igualmente en las *Disputationes metaphysicae* (Disp. III, sect. III, 1) de Francisco Suárez: *«Impossibile est idem simul esse et non esse».* En términos muy semejantes repite Kant este enunciado en la disertación latina de 1770: «Lo que simultáneamente es y no es, es imposible (*Quicquid simul est ac non est, est impossibile*)» (MSI II 416).

2 Un reproche semejante a este se encuentra en el examen que realiza Jaime Balmes (en su *Filosofía fundamental*, libro I, cap. XX, n.º 193) de la opinión de Kant sobre el sentido del principio de contradicción. Escribe el filósofo español: «Kant formula el principio de esta manera: "Un predicado que *repugna* a una cosa no le conviene". ¿Qué se entiende por la palabra *imposible?* "Posible e imposible, absolutamente, se dice por la relación de los términos; posible, porque el predicado no repugna al sujeto; imposible, cuando el predicado repugna al sujeto". Así se expresa Santo Tomás (I, q. 25, a. 3), y con él todas las escuelas; luego la imposibilidad es la repugnancia del predicado al sujeto; luego ser una cosa imposible es ser repugnante; luego emplea Kant el mismo lenguaje que reprende en los otros».

3 A juicio de Kant, en efecto, los postpredicamentos *quando, ubi, situs, prius* y *simul* son «modos de la sensibilidad pura». Cf. KrV A 81/B 107.

4 Franco Volpi, en su artículo «Kants Elision der Zeit aus dem Satz vom Widerspruch» (en Gerhard Funke [Hrsg.] in Verbindung mit Manfred Kleinschnieder, Rudolf Malter und Gisela Müller, *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981, pp. 179-185), ha explorado las razones que mueven a Kant a eliminar toda referencia al tiempo en la formulación del principio de contradicción.

5 Así lo ha entendido, por lo demás, la gran tradición de los intérpretes escolásticos de Aristóteles. Vid., por ejemplo, Tomás de Aquino, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. VI, lect. 4, nn. 1228-1229. Sorprende por ello que Jaime Balmes, que se precia de seguir de cerca a Aristóteles y al Aquinate, admita, en su referido examen de la opinión de Kant sobre el principio de contradicción, que la fórmula clásica de este principio incluye, como afirma el pensador prusiano, una condición temporal y que trate de defender la validez del enunciado tradicional del principio en razón de la necesidad que tenemos en esta vida de no prescindir del tiempo. Dice, en efecto, Balmes (*Filosofía fundamental*, libro I, cap. XX, n.º 201): «En el estado actual de nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida, el no prescindir del tiempo es la regla, el prescindir la excepción; ¿y se quería que una fórmula general se refiriese solo a la excepción y dejase en olvido la regla?».— Otra interpretación, acaso demasiado forzada, del papel del adverbio ἅμα en la formulación del principio que no excluye la referencia al tiempo es la propuesta por Angelo Marchesi en su ensayo «Il principio di non-contraddizione in Aristotele e in Kant e la funzione del "tempo"» (*Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 52 (1960), pp. 413-

430). En la p. 429 afirma que «el “simul” de la escolástica y el “ἅμα” de Aristóteles son válidos (y, por lo tanto, no son una adición ociosa) tanto en el discurrir del tiempo como en un presente eterno inmutable, ya que el “simul” considera la eternidad como el *nunc stans* perpetuo y, cuando se aplica al tiempo fluyente, considera, de vez en cuando, un momento dado, la irrepetibilidad, por así decirlo, de su instante puntual». Y añade: «La virtualidad teórica del principio de no contradicción en su formulación clásica es tan rica que es precisamente sobre la base del “simul” (que inicia toda la teoría sobre la relación entre el tiempo como sucesión y lo eterno, entre lo que deviene y lo que no deviene) que Santo Tomás, hablando de la eternidad divina (S. Th., I, q. 10, a. 1), hace suya la definición boeciana de eternidad: “aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”».

CAPÍTULO II

¿ES UNA «FALSA SUTILEZA» LA DIVISIÓN LÓGICA DE LAS FIGURAS DEL SILOGISMO?

1. LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA SILOGÍSTICA DE ARISTÓTELES, RECOGIDA DE LOS MANUALES DE LÓGICA DE LOS FILÓSOFOS RACIONALISTAS

Como es sabido, en 1762 publicó Kant, acaso como invitación al curso de lógica que dictaba regularmente en la Universidad de Königsberg, un breve escrito titulado *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*[1]. En él se sostiene, en efecto, según anuncia su título, que «la división lógica de las cuatro figuras silogísticas es una falsa sutileza (*falsche Spitzfindigkeit*)» (DfS II 55), vale decir, una aguda y perspicaz construcción intelectual que, sin embargo, induce al error de pensar que hay más de un modo de inferir. Y en una nota a pie de página de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, el filósofo se hizo eco de lo defendido veinticinco años atrás al afirmar sobre los silogismos categóricos que «la prolija doctrina de las cuatro figuras silogísticas [...] no es otra cosa que el arte de obtener subrepticiamente, por ocultación de inferencias inmediatas (*consequentiae immediatae*) bajo las premisas de un silogismo puro, la apariencia de que hay más formas de inferencia que las de la primera figura» (KrV B 141).

Ni en el escrito precrítico ni en la nota de la obra crítica hay referencia alguna a Aristóteles como autor de la doctrina que se tacha de falsa sutileza o de arte de subrepción. Esto revela, sin duda, que Kant ha tomado la teoría de las figuras del silogismo categórico de los manuales de lógica de su época, como acaso los

de Wolff[2], Knutzen[3], Crusius[4] o Meier[5]. Pero es también innegable que esos manuales hundían sus raíces en los escritos lógicos de Aristóteles, el padre de la lógica y creador de la doctrina del silogismo. Es lícito suponer, por tanto, que el citado reproche de Kant se dirige en definitiva contra la concepción del silogismo que defiende el propio Estagirita[6]. ¿Tiene, pues, razón Kant al sostener que la doctrina aristotélica de las figuras del silogismo categórico es una «falsa sutileza»?

Fundamento imprescindible para hallar una respuesta a esta cuestión es, primero, recordar la idea general que se formó Aristóteles del silogismo, según la expone en los *Analíticos primeros*, pero también según la presenta la tradición lógica que llega hasta Kant; y, segundo, enumerar ordenadamente las tesis principales en que se cifra el severo juicio de Kant sobre la silogística aristotélica, tal como se defienden en el escrito de 1762. Solo una vez llevada a cabo, con la requerida brevedad, esta doble tarea se estará en disposición, en efecto, de valorar la pertinencia del reproche de Kant.

2. LA IDEA ARISTOTÉLICA DEL SILOGISMO

El procedimiento lógico de la división permite, según asevera el fundador de la Academia, «hacer inferencias» (συλλογίζεσθαι)[7]. A Aristóteles, sin embargo, no le pareció riguroso este método, que califica de «silogismo débil» (ἀσθενὴς συλλογισμός) (*An. pr*., I, 31, 46 a 33). Y movido acaso por esa insuficiencia, el Estagirita desarrolló su doctrina del silogismo, que, como él mismo reconoce en un célebre pasaje de sus *Refutaciones sofísticas*, se le debe a él por entero: «Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el hacer inferencias (περὶ τοῦ συλλογίζεσθαι) no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo» (*Soph. el*., 34, 184 a 9-b 3).

Aristóteles define el silogismo (συλλογισμός) como «el razonamiento en el que, puestas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de ellas, por el mero hecho de haber sido puestas» (*An. pr.*, I, 1, 24 b 18-19. Cf. también *Top.*, I, 1, 100 a 25-27 y *Soph. el.*, 1, 165 a 1-3). En el silo-gismo hay que distinguir, por tanto, por un lado, «las cosas puestas», vale decir, el antecedente, que —según explica luego Aristóteles— está constituido por dos proposiciones: la llamada premisa mayor o primera premisa (πρώτη πρότασις) y la denominada premisa menor o segunda premisa (δευτέρα πρότασις); y, por otro lado, «lo que se sigue necesariamente de las cosas que han sido puestas», o sea, el consecuente (συμπέρασμα). De este modo, el silogismo consiste, según la definición del Estagirita, en la derivación necesaria del consecuente a partir del antecedente, por el mero hecho de que este ha sido puesto, es decir, sin que se requiera algo más para que tenga lugar semejante necesidad.

Es de notar que Aristóteles compone siempre el silogismo como una expresión condicional de la forma: si A se predica de todo B (premisa mayor) y B se predica de todo C (premisa menor), entonces necesariamente A se predica de todo C (consecuente); o bien: si A no se predica de ningún B y B se predica de todo C, entonces necesariamente A no se predica de ningún C (cf. *An. pr.*, I, 4, 25 b 37-26 a 2). Los comentadores posteriores, sin embargo, han solido presentar la estructura del razonamiento silogístico por medio de proposiciones categóricas, considerando así al luego llamado silogismo categórico como la forma más pura y simple del silogismo. Se enuncia entonces: todo B es A; todo C es B; luego todo C es A; o bien; ningún B es A; todo C es B; luego ningún C es A. En todo caso se advierte que la derivación silogística exige que entren en juego tres términos: los dos (C y A) que se comparan en las premisas para afirmarse o negarse a título de sujeto y predicado en la proposición que se sigue del antecedente; y el término (B) que sirve de término de comparación y que aparece necesariamente tanto en la premisa mayor como en la menor y solo en ellas. A los dos primeros los llama Aristóteles «extremos»: el extremo mayor (τὸ μεῖζον ἄρκον) y el extremo menor (τὸ ἔλατόν ἄρκον), predicado y sujeto,

respectivamente, de la proposición en que concluye el silogismo; al tercer término lo denomina término «medio» (τὸ μέσον). Los extremos, en efecto, están separados entre sí hasta tanto el medio no los acerca al permitir su mutua comparación con él.

Al estudio sistemático del llamado silogismo categórico, o también asertórico o no modal, dedica el filósofo de Estagira los siete capítulos que abren el primer libro de los *Analíticos primeros*. En ellos se enseña, entre otros asuntos, que el silogismo puede considerarse desde dos puntos de vista complementarios: desde el punto de vista de la disposición de los términos que en él entran en juego y desde el punto de vista de la disposición de las proposiciones que lo integran. La primera consideración da lugar a la teoría de las figuras (σχήματα) del silogismo; figura es, en efecto, como dice Aristóteles repetidas veces, aquello por virtud de lo cual se produce la necesaria derivación en que consiste el silogismo (cf. *An. pr.*, I, 5, 27 a 36; 6, 28 a 22; 6, 29 a 16-17; 7, 29 a 31, 35-36). La segunda perspectiva da origen a la doctrina de lo que luego se llamaron los modos, esto es, las especificaciones de las diversas figuras silogísticas, en razón de las cuales se determinan la cantidad y la cualidad de la proposición que constituye el consecuente.

¿Qué piensa Kant de esta doctrina aristotélica sobre la forma del silogismo, de la que el mismo Leibniz afirmó que «es una de las más hermosas del espíritu humano, y aun de las más dignas de consideración»[8]?

3. LAS TESIS DE KANT SOBRE LAS FIGURAS DEL SILOGISMO

Kant acepta a su modo la concepción aristotélica del silogismo, al que define en su escrito de 1762 como «la comparación de una nota con una cosa por medio de una nota intermedia» (DfS II 48), siendo esta última el llamado término medio del silogismo, del que serían sus extremos la nota (extremo mayor) y la cosa (extremo menor). No obstante, el filósofo sostiene una serie de tesis sobre la

distinción de las cuatro figuras del silogismo que le llevan a concluir que esta teoría es una «falsa sutileza». La posición de Kant sobre esta doctrina se puede cifrar en las seis tesis siguientes.

Primera tesis o *tesis de la distinción de las cuatro figuras del silogismo*, según la cual la tradicional distinción de las cuatro figuras del silogismo nace, casi como un juego, de la mera consideración de las posiciones posibles del término medio en las premisas. Escribe, en efecto, Kant: «Aquel que por primera vez escribió un silogismo en tres líneas consecutivas lo consideró como un tablero de ajedrez y buscó qué podía resultar del cambio de las posiciones del término medio; cuando se percató de que salía un sentido razonable, quedó tan sorprendido como quien descubre un anagrama de un nombre» (DfS II 56-57). Sin duda, el filósofo de Königsberg quiere decir, ante todo, que el término medio puede ocupar, en principio, cuatro lugares en las premisas de un silogismo. Puede ser, en efecto, 1.º, sujeto de la mayor y predicado de la menor; 2.º, predicado de la mayor y sujeto de la menor; 3.º, sujeto de la mayor y sujeto de la menor; y 4.º, predicado de la mayor y predicado de la menor, dando lugar así, respectivamente, a las llamadas cuatro figuras del silogismo. Pero también quiere dar Kant a entender que, casi por casualidad, se comprobó luego que en cualquiera de estas figuras es posible hacer inferencias válidas, que en cualquiera de las posiciones que ocupe el término medio en las premisas cabía obtener un consecuente dotado de «un sentido razonable».

Segunda tesis o *tesis de las reglas supremas del silogismo*, según la cual el principio lógico absolutamente evidente que funda los razonamientos silogísticos no es, como según Kant han pretendido «todos los lógicos hasta este momento» (DfS II 49), el llamado principio *dictum de omni et nullo*, que enuncia que: «lo que se dice del todo, se dice de cada parte; lo que no se dice del todo, no se dice de ninguna de sus partes» (*quidquid dicitur de omni, dicitur de singulis; quidquid dicitur de nullo, negatur de singulis*). Antes bien, ese principio ha de ser sustituido, según el filósofo de Königsberg, por estas dos reglas, que enuncian respectivamente el fundamento supremo de todos los silogismos afirmativos: «una nota

de la nota es también nota de la cosa misma» (*nota notae est etiam nota rei ipsius*); y el fundamento de los silogismos negativos: «lo que contradice a la nota de una cosa, contradice a la cosa misma» (*repugnans notae repugnat rei ipsi*) (DfS II 49). La razón de esta sustitución es, según Kant, fácilmente comprensible: el principio *dictum de omni* supone la verdad enunciada por la primera de las reglas citadas y es por ello un principio derivado o secundario. «Aquel concepto bajo el cual están contenidos otros» —escribe Kant — «se ha abstraído siempre como una nota de estos otros; así, pues, lo que pertenece a este concepto es una nota de una nota y, por tanto, también una nota de las cosas mismas de las que ha sido abstraído, es decir, conviene a los inferiores que están contenidos bajo él» (DfS II 49). Y dígase lo mismo, análogamente, del principio *dictum de nullo* respecto de la segunda de las reglas propuestas por Kant.

Tercera tesis o *tesis de la distinción entre silogismos puros y silogismos mixtos*, que Kant enuncia así: «Si un silogismo se realiza solamente mediante tres proposiciones según las reglas para todo silogismo que se acaban de exponer, lo llamo silogismo puro (*ratiocinium purum*); pero si solo es posible porque se combinan más de tres juicios, entonces es un silogismo mixto (*ratiocinium hybridum*)» (DfS II 50). Los silogismos mixtos o híbridos no son, en efecto, silogismos compuestos de varios silogismos, sino aquellos que, para concluir, han de intercalar tácita o expresamente en el antecedente una nueva premisa que se infiere inmediatamente de la mayor o de la menor.

Cuarta tesis o *tesis según la cual solo hay silogismos puros en la primera figura.* Kant la formula así: «En la llamada primera figura son posibles única y exclusivamente silogismos puros; en las tres restantes, exclusivamente mixtos» (DfS II 51). Y la explicación que de ella ofrece puede desglosarse del modo siguiente (cf. DfS II 51-55 y también Log IX 126-128):

a) El filósofo de Königsberg acepta, aunque en su escrito de 1762 no lo formule explícitamente, el descubrimiento aristotélico según el

cual los silogismos de la primera figura (es decir, aquellos en los que el término medio es sujeto de la premisa mayor y predicado de la menor) solo pueden concluir válidamente cuando la premisa menor es afirmativa y la mayor universal (*sit minor affirmans, maior vero generalis*, dice la fórmula acuñada en las escuelas). Por ello, para construir un silogismo de esta clase —enseña Kant—, solo es necesario admitir las reglas supremas del silogismo: «una nota de la nota es también nota de la cosa misma» y «lo que contradice a la nota de una cosa, contradice a la cosa misma». De este modo, el antecedente de los silogismos de la primera figura está compuesto exclusivamente por dos premisas: la mayor, que de una nota (B) afirma o niega otra nota (A), y la menor, que de una cosa (C) afirma aquella primera nota (B). Concluye así, en efecto, que la nota (A) de una nota (B) es una nota de la cosa (C), o que lo que repugna (A) a la nota (B) de una cosa (C), repugna también a la cosa misma (C). Los silogismos de la primera figura son, por tanto, a tenor de la definición dada por Kant, silogismos puros.

Muy otra cosa ocurre, en cambio, según el filósofo, con los silogismos de las otras figuras, que son necesariamente mixtos o híbridos.

b) Kant admite tácitamente la verdad descubierta desde antiguo según la cual en los silogismos de la segunda figura (o sea, aquellos en los que el término medio es el predicado tanto de la premisa mayor como de la menor) solo se infiere correctamente cuando una de sus premisas es negativa y la mayor es universal (*una negans esto, maior vero generalis*, según la fórmula clásica). Por esta razón, para componer un silogismo de esta especie es menester admitir como regla, según la enseñanza de Kant, que «lo que es contradicho por una nota de una cosa, contradice a la cosa misma». Ahora bien, esta regla solo permite concluir según las antedichas reglas supremas del silogismo si se añade la proposición, obtenida inmediatamente de ella, según la cual «lo que es contradicho por una nota de una cosa, contradice también a esa nota». De esta manera, los silogismos de la segunda figura, para concluir, deben añadir, implícita o explícitamente, a la premisa mayor y a la menor una nueva proposición obtenida por inferencia inmediata,

concretamente por conversión simple de la mayor negativa —como expresamente enseña Kant—, en un caso, o por contraposición de la mayor afirmativa y la menor negativa —según la lógica exige[9]—, en otro. Son, por tanto, silogismos mixtos o híbridos, según la denominación de Kant.

c) También reconoce Kant, al menos implícitamente, que los silogismos de la tercera figura (o sea, aquellos en los que el término medio es el sujeto tanto de la premisa mayor como de la menor) solo son inferencias legítimas si la premisa menor es afirmativa y la conclusión es particular (*sit minor affirmans, conclusio particularis*, reza la fórmula tradicional). De ahí que para inferir en esta figura sea preciso, según Kant, aceptar la regla: «Toda nota que pertenece o contradice a una cosa, pertenece o contradice a algunas cosas comprendidas bajo otra nota de esta cosa». Ahora bien, esta regla solo se ajusta a las reglas supremas del silogismo propuestas por el filósofo porque permite convertir *per accidens* la proposición en que se atribuye la pertenencia o la repugnancia de otra nota a la cosa. De este modo, los silogismos de la tercera figura obtienen el consecuente mediante tres proposiciones: la premisa mayor, la premi- sa menor y la conversa por accidente de la premisa menor[10]. Son también, por tanto, silogismos híbridos, según la clasificación de Kant.

d) Los silogismos de la cuarta figura (vale decir, aquellos en los que el término medio es predicado de la premisa mayor y sujeto de la menor) constituyen, por así decir, una inversión de los de la primera figura, ya que en la proposición que forma el consecuente hace de sujeto lo que realmente debería ser predicado y viceversa. De ellos dice Kant en su escrito sobre las figuras del silogismo: «El tipo de inferencia en esta figura es tan antinatural y se funda en tantas inferencias intermedias posibles, que hay que pensar como intercaladas, que la regla que pudiera presentar en general para ella sería muy oscura e incomprensible» (DfS II 53). Por eso se limita a señalar que, en el caso de los silogismos negativos de esta figura, «es posible una inferencia correcta porque puedo cambiar las posiciones de los términos bien por conversión lógica bien por

contraposición, y, por tanto, tras cada premisa puedo pensar su consecuencia inmediata, de tal manera que estas consecuencias se hallen en la relación en la que tienen que estar en un silogismo según la regla universal» (DfS II 53). Los silogismos negativos de la cuarta figura son, pues, necesariamente híbridos. En el caso de los silogismos afirmativos, por el contrario, no es posible inferencia válida alguna. Si en esos silogismos el término mayor está en la premisa mayor y el término menor, en la premisa menor, entonces —escribe Kant— «aplicando todas las transformaciones lógicas posibles no se puede disponer las premisas de tal modo que de ellas se deduzca la conclusión, ni siquiera otra proposición de la que la conclusión se derive como una consecuencia inmediata» (DfS II 54). Si se modifican, en cambio, las posiciones de los términos, haciendo del mayor el menor y viceversa, para poder inferir la conclusión «es necesaria también» —en palabras de Kant— «una transposición total de las premisas» (DfS II 54). De este modo, el filósofo sostiene que el silogismo afirmativo de la cuarta figura «contiene, en efecto, los materiales, pero no la forma en virtud de la cual debe concluir» (DfS II 54-55).

Quinta tesis o *tesis de la reducción de las tres últimas figuras del silogismo a la primera.* Kant la enuncia con estas palabras: es indiscutible que todas las figuras silogísticas, «a excepción de la primera, determinan la consecuencia solo mediante un rodeo e inferencias inmediatas entremezcladas, y que la misma conclusión se seguiría pura y sin mezcla del mismo término medio según la primera figura» (DfS II 55). En efecto, Kant enseña que añadir al antecedente de las tres últimas figuras las inferencias inmediatas que se les exigen para ser concluyentes equivale a reducir la figura de estos silogismos a los de la primera figura. Sea, por ejemplo, el silogismo de la segunda figura: ningún A es B; todo C es B; luego ningún C es A. El necesario añadido de una nueva premisa, que es la conversa simple de la premisa mayor: ningún B es A, vale tanto como la sustitución de la una por la otra, con lo que el razonamiento se transforma en un silogismo de la primera figura. O sea el

silogismo de la tercera figura: todo B es A; todo B es C; luego algún C es A. La requerida adición de una nueva premisa, que es la conversa por accidente de la premisa menor: algún C es B, equivale a reemplazar una por otra, con lo que el silogismo se convierte igualmente en uno de la primera figura. O sea, en fin, el silogismo negativo de la cuarta figura: ningún A es B; algún B es C; luego algún C no es A. La forzosa agregación de dos premisas, una que es la conversa simple de la mayor: ningún B es A, y otra que es la conversa simple de la menor: algún C es B, vale lo mismo que permutar unas por otras, con lo que la inferencia se transforma en un silogismo de la primera figura.

Sexta tesis o *tesis conclusiva sobre la «falsa sutileza» de las figuras silogísticas*. Con las tesis anteriores Kant quiere mostrar, en efecto, que la posibilidad de cambiar la posición del término medio en las premisas del silogismo permite la sutileza de descubrir que en todas las posiciones posibles del término medio, es decir, en todas las figuras del silogismo, cabe inferir válidamente. Esta sutileza se revela, sin embargo, como falsa, según el filósofo, al hallarse que la inferencia correcta solo se produce en virtud de la primera figura, al ser la única que se atiene directamente a las reglas supremas del silogismo. Si bien, pues, «es indiscutible que en todas estas cuatro figuras puede concluirse correctamente» (DfS II 55), Kant reprocha a la división lógica de las cuatro figuras del silogismo el ser una división inútil y aun falsa. Inútil, por cuanto «es imposible concluir de modo simple y sin mezcla en más de una figura, porque, en realidad, solo la primera figura, que se halla escondida en un silogismo mediante inferencias ocultas, contiene siempre la fuerza concluyente, y la posición cambiada de los conceptos solo produce un rodeo menor o mayor que hay que recorrer para captar la consecuencia» (DfS II 58). Falsa, por cuanto que las tres últimas figuras «pretenden contener una inferencia pura y simple», según revela el hecho de que «hasta este momento todos los lógicos las han tenido por silogismos simples sin una necesaria interposición de otros juicios» y les han conferido por ello «derecho de ciudadanía» (DfS II 56). La lógica, pues —escribe Kant en el prólogo de la

segunda edición de la *Crítica de la razón pura*—, aunque «desde Aristóteles no ha tenido que dar un paso atrás», tiene, sin embargo, que «suprimir algunas sutilezas inútiles (*entbehrlichen Subtilitäten*)» (KrV B VIII).

¿Acierta Kant en su crítica de la doctrina aristotélica de las figuras del silogismo? ¿Se hace, en verdad, acreedora esta teoría del reproche de falsa sutileza?

4. RECUSACIÓN DEL REPROCHE DE FALSA SUTILEZA

Con las cinco primeras tesis que defiende Kant sobre la silogística aristotélica ocurre algo muy curioso y, en apariencia, paradójico. La tesis que más directamente fundamenta el cargo de «sutileza», vale decir, de ingeniosidad artificiosa y en cierto modo inútil[11], contra la división de las figuras silogísticas —o sea, la tesis primera— no afecta a la genuina doctrina de Aristóteles. La tesis más novedosa —esto es, la segunda—, aunque, a la luz de la naturaleza del silogismo, no podría ser admitida sin más por el Estagirita, se revela que no es determinante para el rechazo de la distinción de las figuras del silogismo. Finalmente, las tres tesis siguientes, que son las que más inmediatamente se dirigen a probar la acusación de que la división de las figuras silogísticas es «falsa», esto es, engañosa, parecen ser defendidas expresamente por el propio Aristóteles y forman parte esencial de su doctrina. Ello indica que el reproche kantiano de falsedad tiene que deberse, no tanto a una diferencia con Aristóteles respecto de alguna cuestión de técnica lógica, cuanto, más bien, a una discrepancia básica con el Estagirita respecto del sentido y el alcance de ciertos procedimientos lógicos. Comprobemos con algún detenimiento lo hasta ahora solo consignado.

Respecto de la primera tesis, o tesis de la distinción de las cuatro figuras del silogismo, no se puede por menos que concordar con Kant en la afirmación de que, si se toma como criterio para dividir

las figuras del silogismo el lugar que ocupa el término medio en las premisas, entonces es forzoso reconocer que hay cuatro figuras silogísticas y, a la vez, que esta clasificación tiene un carácter un tanto artificioso. No es legítimo, sin embargo, atribuir —explícita o implícitamente— a Aristóteles la adopción de semejante criterio, pues, como es bien sabido, el Estagirita no distingue cuatro figuras del silogismo, sino únicamente tres. La adición de la cuarta figura es muy posterior en la historia de la silogística, compareciendo por primera vez, según parece, en los tratados lógicos de las postrimerías del Medioevo[12].

El hecho de que Aristóteles distinga tres figuras del silogismo revela, por tanto, que la posición del término medio en las premisas no es el fundamento de la división, sino más bien, la consecuencia necesaria del criterio adoptado. Tal criterio no es otro que la extensión del término medio respecto de los extremos[13]. Adviértase, en efecto, que en todo silogismo el extremo mayor lo es respecto del menor, y viceversa. Así, dado que el término de mayor extensión se predica del de menor extensión, y no a la inversa, el extremo mayor es siempre predicado del extremo menor, que funge en todo caso de sujeto de la conclusión. En cambio, el término medio, que tiene como función en el silogismo la de «mediar» entre ambos extremos, es decir, la de conectarlos en la predicación, puede ser tanto sujeto como predicado de uno de ellos o de ambos, y ello, naturalmente, en función de la diferente extensión que puede tener respecto de ambos extremos. Es fácil advertir que solo tres casos son posibles (cf. *An. pr.*, I, 23, 40 b 30-41 a 20).

Primer caso: el término medio (B) es menor que el extremo mayor (C) y mayor que el extremo menor (A). Por tanto, del término medio se predica el extremo mayor y el término medio se predica del menor. Surge así la primera figura del silogismo. En ella, en efecto, como enseña Aristóteles, el extremo mayor es «aquel en el que está contenido el medio» y el menor, «aquel que está subordinado al medio» (*An. pr.*, I, 4, 26 a 21), o simbólicamente: C>B>A. (En este único caso, ciertamente, el término medio está en el medio de los extremos). Y como consecuencia necesaria de esta

peculiaridad, en la primera figura el término medio ocupa el lugar del sujeto en la premisa mayor y el lugar del predicado en la menor.

Segundo caso: el término medio (B) es mayor que ambos extremos (C y A). Por tanto, el término medio se predica tanto del extremo mayor como del menor. Aparece de este modo la segunda figura del silogismo. En ella, en verdad, según afirma el Estagirita, el extremo mayor es aquel «que se halla inmediato al medio» y el menor, el que está «más alejado del medio» (*An. pr.*, I, 5, 26 b 37-38), o sea: B>C>A. Y como consecuencia necesaria de este rasgo, en la segunda figura el término medio funge como predicado de ambas premisas.

Tercer caso: el término medio (B) es menor que ambos extremos (C y A). Por tanto, del término medio se predican el extremo mayor y el extremo menor. Nace de esta manera la tercera figura del silogismo. En ella, ciertamente, según la doctrina aristotélica, el extremo mayor es «el más alejado del medio» y el menor, el que está «más próximo» a él (*An. pr.*, I, 6, 28 a 14), esto es: C>A>B. Y como consecuencia necesaria de este hecho, en la tercera figura el término medio está en la posición del sujeto tanto de la primera como de la segunda premisa.

No cabe en modo alguno la posibilidad de un cuarto caso, que daría lugar a una presunta cuarta figura, a saber: el caso de que el término medio (B) sea mayor que el extremo mayor (C) y menor que el extremo menor (A), *i. e.*: A>B>C, porque entonces se daría el absurdo de que el término medio se predicaría del extremo mayor, que, a pesar de ello, tendría menor extensión que el extremo menor, y, a la inversa, que del término medio se predicaría el extremo menor, que, no obstante, tendría mayor extensión que el extremo mayor. Ello no es óbice, sin embargo, a que Aristóteles haya reconocido la legitimidad de ciertas inferencias en cuya conclusión aparecen como sujeto y predicado, respectivamente, el extremo mayor y el extremo menor del silogismo (cf. *An. pr.*, I, 7, 29 a 19-27 y II, 1, 53 a 8-14), que entonces tienen la misma extensión, porque —según la doctrina de la *suppositio* de los términos desarrollada por los lógicos medievales— el sujeto de la conclusión «suple por» (*supponit pro*) lo mismo que el predicado. Se atribuye a Teofrasto la

sistematización de estas peculiares inferencias, que el sucesor de Aristóteles en el Liceo no consideró modos de una nueva figura silogística, sino, antes bien, modos indirectos de la ya conocida primera figura[14].

Así, pues, es menester señalar, frente a la opinión de Kant, que la división de las figuras del silogismo no nace del puro juego de las permutaciones posibles del término medio en las premisas, sino de la consideración de la función que desempeña el término medio en el silogismo. Y, como vemos, esta función de ser el fundamento del nexo predicativo entre los extremos la realiza el término medio siendo predicado o sujeto de predicación de uno u otro extremos a tenor de su extensión respecto de ellos. Esta puntualización hace insostenible, por tanto, la acusación de «sutileza», es decir, de ingeniosidad artificiosa, lanzada por el filósofo de Königsberg contra la clasificación de las figuras silogísticas.

Por otra parte, como se recuerda, con su segunda tesis sobre la doctrina del silogismo de Aristóteles, Kant pretende sustituir el principio que tradicionalmente se ha considerado como la regla suprema del silogismo por otros dos principios, que propone como novedad. El clásico *dictum de omni et nullo* ha de ser reemplazado, según el filósofo regiomontano, por los principios: *nota notae est etiam nota rei ipsius* y *repugnans notae repugnat rei ipsi*, y ello en razón de que la verdad enunciada por el primero supone la verdad expresada por los dos últimos. A esta pretensión de Kant hay que oponer las siguientes consideraciones.

En verdad, la tradición que ve en el principio *dictum de omni et nullo* el principio supremo del silogismo se remonta al propio Aristóteles, que lo formula expresamente al comienzo de sus *Analíticos primeros*: «Que algo está contenido en la totalidad de otro algo y que algo se predica de otro algo tomado universalmente, es lo mismo. Decimos que algo se predica universalmente cuando no es posible encontrar nada del sujeto que no esté contenido en el otro algo. Y de igual manera en el caso de no predicarse de ninguno» (*An. pr.*, I, 1, 24 b 26-30). No obstante, el Estagirita enuncia también formalmente, en varios lugares de sus escritos

lógicos, el principio *nota notae est etiam rei ipsius*. Así, en las *Categorías* se lee: «Cuando algo se predica de otro algo como su sujeto, todo lo que se dice de lo que se predica se dirá también del sujeto» (*Cat*., 3, 1 b 10-11; cf. 5, 3 b 4). Y en los *Tópicos* se afirma: «De aquello que se predica la especie, también se predica el género» (*Top*., IV, 1, 121 a 25).

Bien mirado, en el sentir del Estagirita, estos dos principios no se distinguen esencialmente. Antes bien, ambos son expresiones determinadas de un mismo y único principio: el llamado principio de conveniencia y discrepancia, según el cual dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí y dos cosas, de las que una es idéntica y la otra distinta respecto de una tercera, son distintas entre sí. El principio *dictum de omni et nullo* enuncia esta misma verdad determinándola respecto de la *extensión* de los conceptos: lo que se afirma o se niega universalmente del concepto de una cosa debe afirmarse o negarse de todas las cosas que están contenidas bajo dicho concepto. Los principios propuestos por Kant, en cambio, formulan la misma verdad, pero determinándola respecto de la *comprehensión* o *intensión* de los conceptos: una nota de la nota es una nota de la cosa misma y lo que contradice a la nota de una cosa, contradice a la cosa misma.

El hecho —afirmado por Kant y reconocido, sin duda, por Aristóteles— de que la extensión de un concepto se funda en su comprehensión, no autoriza, sin embargo, a afirmar, como hace Kant, que el principio *dictum de omni et nullo* tiene «el fundamento único de su verdad» en las reglas supremas *nota notae* y *repugnans notae* (DfS II 49) o que «puede deducirse fácilmente de ellas» (Log IX 123). Antes bien, aquel principio y estas reglas tienen, como vemos, el fundamento único del que deriva su verdad en la verdad que enuncia el principio de conveniencia y discrepancia, el cual, a su vez, no es sino un giro del principio de contradicción.

¿Cabría, sin embargo, en razón de esa cierta primacía que estas dos reglas tienen sobre aquel principio, conceder a Kant su pretensión de reemplazar sin más el principio clásico por las mencionadas reglas? La naturaleza del silogismo impide esta

concesión. En efecto, el silogismo, según enseña Aristóteles, parte de lo universal: ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου (*Eth. Nic*., VI, 3, 1139 b 28); es decir, el antecedente del silogismo contiene el fundamento genérico de lo que el consecuente enuncia de manera específica. Para que haya consecuencia es, pues, menester que los extremos se comparen con el fundamento genérico, es decir, con el término medio tomado, al menos una vez, en toda su extensión. Solo así se asegura, en verdad, la conveniencia o discrepancia de los extremos con el término medio, y no con partes distintas de él, lo que convertiría al silogismo en una *quaternio terminorum*. La consideración de la extensión de los conceptos es, pues, esencial al silogismo y no cabe por ello prescindir del principio *dictum de omni et nullo* como principio supremo que lo rige.

Y tanto es así que ni siquiera el propio Kant pudo sustraerse a esta necesidad. En su *Lógica*, en efecto, aunque no abandonó las reglas enunciadas en el escrito de 1762 como reglas supremas del silogismo categórico, reconoció, sin embargo, como principio general de todos los silogismos, sean categóricos, hipotéticos o disyuntivos, este otro, cuya formulación es muy cercana al *dictum de omni et nullo*: «Lo que está bajo la condición de una regla, está bajo la regla misma (*Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst*)» (Log IX 120). Y por ello pudo escribir en su obra principal: «La función de la razón en sus inferencias consiste en la universalidad del conocimiento por conceptos, y el mismo silogismo es un juicio que está determinado a priori en toda la extensión (*in dem ganzen Umfange*) de su condición» (KrV A 321/B 378).

Así, pues, también Kant tuvo que reconocer que la validez de todo silogismo se funda necesariamente en que se tome la extensión de su condición, es decir, del término medio, en toda su universalidad, si bien la fórmula que adopta como principio del silogismo categórico no expresa esta necesidad de un modo tan claro como la enuncia el *dictum de omni et nullo*. El empeño de Kant en fundar el silogismo categórico en las reglas *nota notae* y *repugnans notae* no tiene, por tanto, un peso decisivo en el

establecimiento de su tesis conclusiva según la cual la doctrina de las figuras silogísticas es un arte de subrepción y engaño.

Si a la luz de la enseñanza de Aristóteles, las dos primeras tesis de Kant sobre la silogística del filósofo de Estagira requerían correcciones y matizaciones, las tres siguientes no precisan en absoluto, al parecer, enmienda alguna: en su literalidad parecen formar parte esencial, desde su mismo comienzo, de la doctrina aristotélica. Bastará para probarlo con aducir algunos pasajes de los *Analíticos primeros* en los que Aristóteles las formula expresamente.

Así, la división que Kant consigna en su escrito de 1762 entre los silogismos puros y los silogismos mixtos equivale a la que ya había establecido Aristóteles, en las primeras páginas del libro citado, entre los silogismos perfectos y los silogismos imperfectos[15]. Escribe, en efecto, el Estagirita: «Llamo silogismo perfecto (τέλειον) al que no necesita nada además de las cosas puestas para mostrar la necesidad de lo que sigue, y llamo silogismo imperfecto (ἀτελῆ) al que requiere de una o varias cosas más, que son necesarias en razón de lo que se ha establecido, pero no se han puesto explícitamente en las premisas» (*An. pr.*, I, 1, 24 b 22-26).

Es también doctrina genuinamente aristotélica que solo hay silogismos perfectos —o puros, en la terminología de Kant— en la primera figura. «Es asimismo manifiesto» —escribe Aristóteles al estudiar los modos válidos de la primera figura— «que todos los silogismos en esta figura son perfectos (pues todos llegan a la conclusión en virtud de las premisas tomadas desde el principio)» (*An. pr.*, I, 4, 26 b 28-30). Al investigar las inferencias correctas de la segunda figura advierte: «El silogismo en esta figura no será en modo alguno perfecto, pero será posible tanto si los extremos son universales como si no lo son» (*An. pr.*, I, 5, 27 b 1-3). Y al considerar los razonamientos legítimos de la tercera figura reconoce: «Tampoco en esta figura puede haber un silogismo perfecto, pero será posible tanto si los extremos se relacionan universalmente como si no con el término medio» (*An. pr.*, I, 6, 28 a 15-17).

Y no es, en fin, uno de los méritos menores de la enseñanza de Aristóteles el haber mostrado con todo detenimiento que cabe reducir los modos válidos de todas las figuras silogísticas a los de la primera: «Es también manifiesto que todos los silogismos imperfectos se hacen perfectos (τελειοῦνται) por medio de la primera figura» (*An. pr.*, I, 7, 29 a 30-31). Es sabido, en efecto, que, para hacer evidente cómo es posible comprobar la validez de los silogismos de la segunda y tercera figura gracias a la construcción del silogismo correspondiente de la primera figura, Aristóteles se sirve de dos tipos de reducción (ἀναγωγή): la ostensiva y la apagógica. Merced a la ostensión o exposición (ἔκθεσις), el silogismo imperfecto se reduce directamente a uno perfecto convirtiendo simplemente o por accidente algunas de sus premisas y, en algunos casos, transponiéndolas. Merced a la reducción apagógica o demostración por imposible (ἀπόδειξις διὰ τοῦ ἀδυνάτου), el silogismo imperfecto se transforma indirectamente en uno perfecto que muestra la imposibilidad de negar la conclusión del silogismo del que se parte si a la vez se afirman las premisas.

¿Tiene entonces razón Kant al inferir de estas afirmaciones de Aristóteles la falsedad de la división de las figuras silogísticas, aun restringida esa división —si se acepta la corrección anterior— a tres especies y no a cuatro? De la necesidad de la reducción de las figuras silogísticas a la primera, ¿se sigue, en verdad, como pretende Kant, que reconocer más de una figura silogística es inútil y aun engañador?

Como sabemos, la falsedad atribuida por Kant a la distinción de las figuras del silogismo no significa en modo alguno que no quepa hacer inferencias válidas en todas ellas: «Es indiscutible que en todas estas cuatro figuras puede concluirse correctamente» (DfS II 55), reconoce inequívocamente Kant. Por tanto, la inutilidad que achaca a las figuras silogísticas que no son la primera no puede ser tampoco una inutilidad absoluta. Y así, como la conclusión de todas las inferencias válidas de la segunda figura es siempre negativa, razonar en esta figura será sin duda útil en la refutación de la posición de un adversario; y como la conclusión de todas las

inferencias correctas de la tercera figura es siempre particular, su empleo será apropiado para mostrar casos que desmienten una presunta verdad universal.

Antes bien, la falsedad que Kant predica de la división de las figuras silogísticas equivale a afirmar que la necesaria reducción de todas las figuras a la primera muestra que solo es posible inferir según una figura y no según tres o cuatro. No hay, pues, varias figuras del silogismo, sino una sola. Dicho de otra manera, Kant se opone a la concepción de Aristóteles, y los lógicos que lo siguieron, según la cual los silogismos imperfectos, a pesar de necesitar hacer explícito lo implícitamente contenido en sus premisas, por el solo hecho de ser correctos tienen el derecho de ser considerados auténticos silogismos que concluyen por sí mismos. Pues, para Kant, como hemos visto, la necesaria reducción de los silogismos mixtos a los puros revela, por el contrario, dicho con sus propias palabras, que «solo la primera figura, que se halla escondida en un silogismo mediante inferencias ocultas, contiene siempre la fuerza concluyente» (DfS II 58). Por tanto, como la finalidad de la lógica «no es enredar, sino resolver, no presentar algo de modo encubierto, sino patente» (DfS II 56), a las figuras imperfectas del silogismo —concluye Kant— «no se les puede otorgar el derecho de aparecer en una exposición lógica como fórmulas de la más clara representación de un silogismo» (DfS II 56).

En este punto, sin embargo, Kant incurre en un grave error sobre el sentido y el alcance de la reducción. El filósofo, en efecto, afirma, según se desprende de sus tesis cuarta y quinta antes examinadas, que reducir un silogismo mixto a uno puro equivale a encontrar los juicios intermedios implícitamente contenidos en las premisas, para poder así conferirles validez en razón de la verdad enunciada por las reglas supremas del silogismo. Sin tales juicios, enseña Kant, el silogismo no concluiría por sí mismo, ya que no se atiene directamente a las mencionadas reglas. Ahora bien, como la interposición de tales juicios equivale a construir un silogismo puro, los silogismos mixtos son inútiles: la misma conclusión podría ser alcanzada sin rodeo alguno.

Pero no ocurre así en realidad, según se echa de ver en las enseñanzas de Aristóteles. Antes bien, el filósofo de Estagira sostiene que la búsqueda de los juicios intermedios implícitos en las premisas de los silogismos imperfectos no es necesaria para otorgar validez al silogismo, sino para descubrir por qué estos silogismos valen por sí mismos. En efecto, la inferencia inmediata requerida para pasar de lo implícito a lo explícito no nos descubre una nueva verdad, presuntamente necesaria para que haya consecuencia, sino que presenta la misma verdad bajo dos aspectos diversos. Así, tanto si las verdades enunciadas por las premisas se presentan bajo la forma de un silogismo imperfecto como si se exponen bajo la forma de un silogismo perfecto, ambos silogismos concluyen exactamente a partir de las mismas verdades. Y como sabemos que el silogismo perfecto concluye en razón de la verdad enunciada por el principio supremo del silogismo —dada justamente la extensión que en él tiene el término medio respecto de los extremos—, la equivalencia con el imperfecto muestra que este concluye exactamente por la misma razón. La reducción no es, pues, un recurso para hacer válido un silogismo que sin él no lo sería, sino un método para probar la validez que ya tiene un silogismo. Por eso, los lógicos que siguieron la enseñanza de Aristóteles resolvieron la llamada *quaestio de praestantia figurarum* otorgando la primacía a la primera, porque gracias a esta figura se comprueba la validez de las otras, que, por ello, se sitúan detrás de ella, sin quedar excluidas en modo alguno del elenco de las figuras por cuya virtud se produce una consecuencia. Pues la finalidad de la silogística es, en verdad, el análisis y la sistematización de todos los modos correctos de inferir y de las condiciones lógicas que los hacen válidos.

Es, pues, la tergiversación del verdadero sentido y del auténtico alcance de la reducción la que explica que de afirmaciones que solo son aparentemente idénticas haya inferido Kant una conclusión opuesta a las enseñanzas de Aristóteles. Y es también este error sobre la naturaleza del procedimiento de la reducción el que anula por completo la fuerza de la acusación de falsedad que Kant dirige contra las figuras del silogismo.

¿Sorprenderá entonces, a la luz de lo expuesto, el parco, pero severo juicio que el lógico e historiador de la lógica Heinrich Scholz pronunció sobre el opúsculo kantiano de 1762: «Y el propio manifiesto de Kant *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* resulta todavía hoy instructivo por el hecho de que nada puede salvarse de todo lo que Kant ha dicho en ese opúsculo»[16]?

---

1 Sobre la interpretación del silogismo propuesta por Kant en este escrito considerada a la luz de su contexto intelectual inmediato y de la concepción de la metafísica defendida en esos años por el filósofo vid. Alberto Vanzo, «Kant's "False Subtlety of the Four Syllogistic Figures" in Its Intellectual Context», en Marco Sgarbi y Matteo Cosci (eds.), *The Aftermath of Syllogism. Aristotelian Logical Argument from Avicenna to Hegel* (London, Blooms-bury, 2018), pp. 157-190.

2 Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, Frankfurt-Leipzig, 1728.

3 Martin Knutzen, *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialoris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata*, Königsberg-Leip-zig, 1747.

4 August Christian Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1747.

5 Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre,* Halle, 1752. Kant solía usar este manual como base de sus lecciones y por ello se reproduce en uno de los tomos de la edición canónica de sus obras (XVI, 3-872). Vid. Riccardo Pozzo, «Prejudices and Horizons: G. F. Meier's *Vernunft-lehre* and its Relation to Kant», *Journal of the History of Philosophy*, 43 (2005), pp. 185-202.

6 Sobre la tradición de la lógica aristotélica en la obra de Kant puede verse: Riccardo Pozzo, *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg* (Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1989) y Marco Sgarbi, *La* Kritik der reinen Vernunft *nel contesto della tradizione logica aristotelica* (Hildeshein-Zürich-New York, Georg Olms, 2010).

7 Platón, *Politicus*, 280 a.

8 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro IV, cap. XVII, § 4, en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen

Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., VI, 6, 478.

9 A este resultado llega, en efecto, Francis Courtès en la larga y erudita discusión de este asunto que recoge en su *Étude historique et critique sur* La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques démontrée *par Kant* (Paris, J. Vrin, 1972), pp. 130-134, particularmente p. 133.

10 Francis Courtès señala en su *op. cit.*, p. 135, que esto solo es válido para los silogismos de la tercera figura cuyas premisas mayores son proposiciones universales (por tanto, los modos que tradicionalmente se conocen como Darapti, Datisi, Felapton y Ferison), pero no para aquellos cuya premisa mayor es particular (como es el caso de los modos llamados Disamis y Bocardo). En efecto, en este caso, la conversión *per accidens* de la menor nos proporciona dos proposiciones particulares, de las que nada cabe inferir, como expresa el axioma: *e puris particularibus nihil sequitur*. Otros recursos lógicos serían, pues, exigibles en los modos de la tercera figura cuyas premisas mayores son proposiciones particulares para hacer explícitas las premisas adicionales necesarias para que, según Kant, haya consecuencia.

11 Repárese en que, en su manual de lógica, Kant define la sutileza (*Grübelei*) como «un conocimiento sin consecuencias importantes» (Log IX 49).

12 «Es curioso que no hallemos rastro alguno de alguien que defendiera la doctrina de las cuatro figuras antes del fin de la Edad Media», se lee en la célebre obra *The Development of Logic* (Oxford, Clarendon Press, 1962, IV, 1, p. 183), de William y Martha Kneale. Según estos historiadores de la lógica, en efecto, es falso atribuir a Galeno —como hizo Averroes— la introducción de la cuarta figura del silogismo, que aun hoy en día suele denominarse «figura galénica».

13 Cf. David Ross, *Aristotle*. Con una introducción de John L. Ackrill (London-New York, Routledge, 1995, 6th ed.), II, p. 21.

14 Vid. William y Martha Kneale, *The Development of Logic*, ed. cit., II, 9, p. 100. Respecto de la cuestión —suscitada en nuestros días sobre todo por Jan Łukasiewicz en su obra fundamental *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 23-28)— de si Aristóteles, sin nombrarla de modo expreso, conoció y usó realmente, en los pasajes de los *Analíticos primeros* citados anteriormente, y en otros más, la cuarta figura silogística, puede verse la discusión de Mario Mignucci en su obra *La teoria aristotelica della scienza* (Firenza, G. C. Sanson Editore, 1965, «Apéndice: Osservazioni sulla quarta figura», pp. 333-345).

15 Vid. Michael Wolff, «Vollkommene Syllogismen und reine Vernunftschlüsse: Aristoteles und Kant», *Journal for General Philosophy of Science*, 40 (2009), pp. 341-355.

16 Heinrich Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik* (Freiburg-München, Karl Alber, 1959, 2. Aufl.), p. 44.

CAPÍTULO III

¿ES DESORDENADA Y DEFECTUOSA LA LISTA ARISTOTÉLICA DE LAS CATEGORÍAS?

1. EL JUICIO DE KANT SOBRE EL ELENCO ARISTOTÉLICO DE LAS CATEGORÍAS

Del establecimiento sistemático de la lista completa de las categorías depende, al decir de Kant, «la posibilidad de una metafísica» (Prol IV 260). En la consecución de ese objetivo, el filósofo prusiano no tuvo reparo alguno en reconocer la labor de Aristóteles como precursora de sus propios esfuerzos, a pesar de las diferencias que separan su propia concepción de las categorías de la defendida por el filósofo griego[1]. «Fue un proyecto digno de un hombre tan perspicaz como Aristóteles buscar estos conceptos fundamentales», escribió Kant en su obra capital (KrV A 81/B 107). Sin embargo, el elenco de categorías establecido por el Estagirita «podía valer y merecer aprobación» —según el parecer de Kant— «más como una indicación para los investigadores futuros que como una idea desarrollada metódicamente; de ahí que, a una mayor ilustración de la filosofía, se rechazara como completamente inútil» (Prol IV 323). ¿Qué mueve a Kant a juzgar de esa manera el catálogo aristotélico de las categorías y en qué razones apoya su crítica?

Como es sabido, en el tratado que inaugura el conjunto de libros conocido como *Organon*, Aristóteles enumera diez categorías: sustancia (οὐσία, *substantia*, según la versión de la más amplia tradición latina), cantidad o cuánto (ποσόν, *quantitas* o *quantum*), cualidad o calificación (ποιόν, *qualitas* o *quale*), relación o con relación a algo (πρός τι, *relatio* o *ad aliquid*), dónde (ποῦ, *ubi*), cuándo (ποτέ, *quando*), posición o estar en una posición (κεῖσθαι,

situs, *poni* o *situs esse*), hábito o tener (ἔχειν, *habitus* o *habere*), acción, hacer u obrar (ποιεῖν, *actio*, *facere* o *agere*) y pasión o ser afectado (πάσχειν, *passio* o *pati*) (*Cat.*, IV, 1 b 25-27)[2]. Tras el estudio de las categorías de sustancia, cantidad, relación y cualidad, y tras una breve consideración de las categorías de acción y pasión y una somera explicación, en un pasaje que, al menos en parte, no proviene del propio Estagirita, de las razones que excusan el tratamiento de las restantes categorías, el libro de Aristóteles se cierra con la exposición de lo que los escolásticos llamaron los *postpraedicamenta*, que son en número de cinco: opuesto (ἀντικείμενον, *oppositum*), anterior (πρότερον, *prius*), simultáneo (ἅμα, *simul*), movimiento (κίνησις, *motus*) y tener (ἔχειν, *habere*).

Las razones que, con suma concisión, enumera Kant en sus escritos para rechazar esta lista categorial pueden distribuirse en dos grupos. Unas razones se encaminan a probar el carácter asistemático de la enumeración aristotélica de las categorías. Otras, en cambio, se enderezan a señalar la naturaleza imperfecta de este elenco.

En dos motivos basa Kant su afirmación de que el repertorio aristotélico de las categorías carece de orden y sistema. El primero de esos motivos es la ausencia de un criterio o hilo conductor que permita el hallazgo de estos conceptos fundamentales: Aristóteles, escribe Kant a su discípulo Marcus Herz el 21 de febrero de 1772, puso juntas las categorías «meramente al azar, tal como las encontró» (Br x 132). Es digno de notarse que también Trendelenburg, el famoso impulsor de los estudios aristotélicos en el siglo XIX, se hizo eco de este mismo reproche y escribió en su *Historia de la doctrina de las categorías*: «No nos enteramos de qué modo llegó a establecer Aristóteles estos diez conceptos y no otros, en mayor o menor número»[3].

El segundo motivo aludido es que Aristóteles añadió luego nuevos elementos a la tabla categorial originariamente propuesta. Semejante adición posterior es, pues, según enseña Kant, signo inequívoco de la ausencia de sistema en la confección del catálogo de las categorías: «Aristóteles» —escribe el filósofo— «había

reunido diez de estos conceptos elementales puros bajo el nombre de categorías. A estos, que se denominaron también predicamentos, se vio luego en la necesidad de añadir otros cinco postpredicamentos» (Prol IV 323).

De manera conjunta expone el filósofo de Königsberg estos dos reproches en un pasaje de su *Crítica de la razón pura* ya citado antes parcialmente: «Fue un proyecto digno de un hombre tan penetrante como Aristóteles buscar estos conceptos fundamentales. Pero como carecía de principio alguno, los recogía según daba con ellos, y primero reunió diez, que llamó *categorías* (predicamentos). Más tarde creyó haber encontrado otros cinco, que añadió bajo el nombre de postpredicamentos» (KrV A 81/B 107).

Dos son también las razones aducidas por Kant para sostener el carácter imperfecto del repertorio de categorías propuesto por Aristóteles. A juicio del pensador prusiano, este catálogo peca tanto por exceso cuanto por defecto. Por una parte, la enumeración incluye elementos que no son categorías: las categorías se presentan, según señala Kant, «mezcladas con conceptos heterogéneos» (FM XX 271). Por otra parte, sin embargo, la lista de categorías de Aristóteles no es exhaustiva, ya que no recoge todas las categorías genuinas, según el entender del filósofo regiomontano. Y, en efecto, una somera comparación del elenco aristotélico con el que propone Kant muestra por de pronto que en el primero no aparecen las categorías de la modalidad que se recogen en este último. Y todavía cabría mostrar más discrepancias si se prosiguiera el cotejo y se señalaran las diferencias que se encuentran en uno y otro repertorio entre las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación (cf. KrV A 80/B 106).

Refiriéndose a la tabla categorial de Aristóteles, propone Kant en su obra principal estas dos últimas objeciones en los siguientes términos: «Por lo demás, en ella se encuentran igualmente algunos modos de la sensibilidad pura (*quando*, *ubi, situs,* como también *prius, simul*), e incluso uno empírico (*motus*), los cuales no pertenecen a este registro troncal del entendimiento; o se cuentan también los conceptos derivados (*actio, passio*) entre los conceptos

originarios, mientras que algunos de estos faltan por completo» (KrV A 80/B 106). Y en sus lecciones universitarias sobre metafísica recoge Kant estos mismos reproches: «La palabra categoría proviene de Aristóteles. Aristóteles enumeró diez categorías, a saber: 1) *substantia* y *accidens* (era una categoría); 2) *qualitas*; 3) *quantitas*; 4) *relatio*; 5) *actio*; 6) *passio*; 7) *quando*; 8) *ubi*; 9) *situs*; y 10) *habitus*. *Actio* y *passio* no son propiamente categorías, sino predicables; pertenecen a la relación. Los conceptos *quando*, *ubi* y *situs* pertenecen a los conceptos de espacio y tiempo. Pero espacio y tiempo no pueden entrar en las categorías. *Habitus* pertenece a la posibilidad; pero posibilidad (*Möglichkeit*), realidad (*Wirklichkeit*) y necesidad (*Notwendigkeit*) no se encuentran en las categorías de Aristóteles. Se ve, pues, fácilmente que las categorías de Aristóteles en parte no son suficientes y en parte no están diferenciadas» (V-Met-L2/Pölitz XXVIII 548-549).

Consideremos por separado cada una de las objeciones reseñadas.

2. LA CUESTIÓN DEL HILO CONDUCTOR

Aun si se admite que ha de haber un número determinado de categorías —cuestión sobre la que, en verdad, no se pronunció Aristóteles—, al reproche de Kant según el cual el Estagirita ha propuesto su lista de categorías sin seguir criterio alguno que explique su hallazgo, cabe oponer las consideraciones siguientes.

La primera de ellas no es otra que la comprobación de que el repertorio de categorías, es decir, de «las cosas que se dicen sin combinación alguna (τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα)» que consigna Aristóteles en el libro primero del *Organon*, viene precedido por una cuádruple división de los entes (τὰ ὄντα). Esta división la obtiene el filósofo griego de la consideración de dos propiedades: «estar en un sujeto» (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι) y «decirse de un sujeto» (καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι).

«Está en un sujeto», según la caracterización de Aristóteles, «lo que pertenece a algo, no como parte, y no puede existir separadamente de aquello en lo que está» (*Cat*., 2, 1 a 24-25). La carencia y la posesión de esta propiedad separan, pues, respectivamente, lo subsistente, lo que es en sí, de lo inherente, de lo que es en otro. Por su parte, «se dice de un sujeto» lo que por su naturaleza es predicable de muchos (cf. *Int.*, 7, 17 a 39-40). La ausencia y la presencia de este rasgo distinguen respectivamente, por tanto, a lo individual de lo universal. De la combinación de la concurrencia o la falta de una o de ambas de estas características, que son de suyo mutuamente independientes, surge entonces esta clasificación de los entes (*Cat*., 2, 1 a 20-1 b 10):

1. El ente que se caracteriza por no estar en un sujeto y decirse de un sujeto. Tal es la llamada «sustancia universal», o «sustancia segunda» (δεύτερα οὐσία) en la denominación de Aristóteles, de la que son ejemplos «hombre» o «animal».
2. El ente que se define por estar en un sujeto y no decirse de ningún sujeto. Es el ente que se conoce como «accidente individual» o «accidente particular», *v. gr.*, «este blanco».
3. El ente que se determina por estar en un sujeto y decirse de un sujeto. Se trata en este caso de lo que, a falta de un nombre propuesto por Aristóteles, se ha dado en llamar el «accidente universal». Sirva de ilustración: «color» o «blanco».
4. El ente que se singulariza por no estar en un sujeto y no decirse de un sujeto. Este tipo de ser es la «sustancia individual» o, en términos de Aristóteles, la «sustancia primera» (πρώτη οὐσία), de la que son ejemplos «este hombre» o «este caballo».

No cabe ocultar que esta cuádruple división de los entes entraña algunas dificultades. Una de ellas, acaso menor, es la necesidad de incluir en la clase de las sustancias segundas no solo a los géneros y las especies de la sustancia individual, sino también, según señala expresamente el Estagirita, a las diferencias específicas de los géneros (*Cat*., 5, 3 a 21-28). Otra dificultad, de mayor envergadura,

es que de las explicaciones de Aristóteles no resulta en absoluto claro si los entes que están en un sujeto y no se dicen de un sujeto pueden estar en más de un sujeto a la vez[4]. Un nuevo tropiezo, en fin, lo constituye el hecho de que, a la luz de esta clasificación, parece revelarse una ambigüedad de la voz κατηγορία y de su traducción latina de *praedicamentum*: por categoría parece menester entender, en efecto, no solo, como revela su significado literal, un género o predicado supremo, sino también el sujeto mismo de la predicación, que no es otro que la sustancia primera[5].

Sea de estas complicaciones lo que fuere, es innegable, sin embargo, que esta clasificación de los entes revela que, para Aristóteles, la distinción entre la sustancia y todas las otras categorías reviste una importancia mayor que las diferencias que quepa establecer entre las categorías que constituyen los accidentes de la sustancia. Mientras que las diferenciaciones entre los accidentes atañen a la diversidad en el modo de inherir en las sustancias, la separación entre sustancia y accidente se refiere a la capital distinción ontológica entre el ser en sí y el ser en otro. Sustancia y accidente no conforman para Aristóteles una sola categoría, en oposición a lo que, sin embargo, enseñaba Kant en sus lecciones sobre metafísica, según ha podido comprobarse en el pasaje antes citado. Por tanto, frente a lo afirmado por el filósofo alemán, es menester declarar que Aristóteles no recoge sus categorías puramente al azar, sino que, al menos, se sirve de un criterio que permite establecer una primera y fundamental jerarquía entre ellas.

La segunda consideración que es menester consignar comienza por el reconocimiento de que, en efecto, Aristóteles no ofreció nunca una clasificación sistemática de los distintos modos de estar en un sujeto. La mayoría de las veces el Estagirita se conforma con proponer una lista de tres o cuatro categorías. ¿Quiere esto decir que no hay orden ninguno para establecer el repertorio de las categorías que conforman los accidentes de la sustancia?

La cuestión general de la *sufficientia praedicamentorum* o de la *divisio in decem praedicamenta* planteada por el tratado aristotélico

conocido con el título de *Categorías* ha sido, en verdad, ampliamente discutida por los comentadores de Aristóteles desde la Antigüedad[6]. Será instructivo considerar en este punto dos ensayos de división de las categorías propuestos por pensadores muy alejados entre sí por el tiempo.

El primer intento es el debido a Olimpiodoro, filósofo neoplatónico de la escuela de Alejandría que vivió en la primera mitad del siglo VI. En su *Comentario a las Categorías de Aristóteles* puede leerse: «Respecto de estas cuestiones, indagaremos cuántas son en número las categorías. Decimos que son diez, como haremos evidente a partir de cierta división: todo ente o está en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ) o no está en un sujeto (οὐκ ὑποκειμένῳ). El ente que no está en un sujeto constituye la sustancia; el ente que está en un sujeto o está relativamente (ἐν σχέσει) o está por sí mismo (καθ' αὐτό). Si está relativamente, constituye la categoría de relación, pero si está por sí mismo, o es divisible (μεριστόν) o es indivisible (ἀμέριστον). Si es divisible, constituye la cantidad, pero si es indivisible, constituye la cualidad. De esta manera se han mostrado cuatro categorías: sustancia, cualidad, cantidad, relación. Pues bien, otras surgen del tomar parte la sustancia en estas otras (ἐξ τῆς οὐσίας συμμεριζομένης ταῖς ἄλλαις): así, la sustancia combinada con la cantidad constituye el dónde y el cuándo, pues el dónde no es otra cosa que el estar la sustancia en un lugar, como Sócrates en el Liceo, y el cuándo no es otra cosa que el estar la sustancia en el tiempo, como Sócrates en la guerra del Peloponeso: mas el tiempo y el lugar se remiten a la cantidad. A su vez, si se combina con la cualidad, constituye el hacer y el padecer: pues la acción y la pasión surgen a tenor de las cualidades, como el agua caliente que nos hace calientes, porque está caliente, y padece esto mismo por nosotros, porque está fría, y el calentar es hacer y el enfriarse es padecer. Que estas cosas se retrotraen a la categoría de la cualidad, es quizás evidente por completo. A su vez, si la sustancia se une con las relaciones, constituye la posición y el hábito; pues o bien hace referencia a las partes propias y constituye la posición, pues la posición no es otra cosa que esta colocación de las partes, o

bien hace referencia a otra y constituye el hábito, pues el hábito no es otra cosa que la sustancia yuxtapuesta a la sustancia. Es, pues, evidente de qué manera a partir de esta sola división se nos han mostrado diez y solo diez categorías»[7].

El segundo ensayo es el propuesto por Tomás de Aquino en el siglo XIII. En su *Comentario de la Metafísica de Aristóteles* enseña: «Pues hay que saber que el predicado se puede referir al sujeto de *tres modos. De un primer modo*, cuando es aquello que es el sujeto, como cuando digo: Sócrates es animal. Pues Sócrates es lo que es animal. Y se dice que este predicado significa la sustancia primera, que es la sustancia particular de la que todo se predica. *De un segundo modo*, cuando el predicado se toma respecto de lo que inhiere en el sujeto: sea, en verdad, que este predicado inhiera en él por sí y absolutamente, bien como consecuente de la materia, y es así cantidad, bien como consecuente de la forma, y es así cualidad; sea que este predicado inhiera en él no absolutamente, y es así relación. *De un tercer modo*, cuando el predicado se toma de aquello que está fuera del sujeto: y esto *de dos maneras. De una manera,* de suerte que esté absolutamente fuera del sujeto: el cual, en verdad, si no es medida del sujeto, se predica por modo de hábito, como cuando se dice: Sócrates está calzado o vestido. En cambio, si es medida del sujeto, como la medida extrínseca es el tiempo o el lugar, el predicamento se toma o del tiempo, y así será cuándo; o del lugar, y así será dónde si no se considera el orden de las partes en el lugar, y posición si se considera dicho orden. *De otra manera,* de suerte que aquello de lo que se toma el predicamento esté a título de algo en el sujeto del que se predica. Y si está a título de principio se predica así que actúa. Pues el principio de la acción está en el sujeto. Pero si está a título de término, se predicará que padece. Pues la pasión termina en el sujeto paciente»[8].

Ambas ordenaciones de las categorías son, en verdad, distintas, porque se basan en criterios de división distintos. La distribución de Olimpiodoro recurre a distinciones puramente ontológicas de raigambre aristotélica: estar o no estar en un sujeto, estar de suyo o estar relativamente en un sujeto, ser divisible o indivisible, y diversas

combinaciones de estas distinciones entre sí. La clasificación de Tomás de Aquino, en cambio, se apoya en los modos de la predicación que enseña asimismo Aristóteles: el predicado puede declarar o lo que es el sujeto o lo que está en el sujeto o algo que está fuera del sujeto.

Pero ambas ordenaciones, al ofrecer como resultado el mismo elenco de las diez categorías de Aristóteles, son estrictamente equivalentes. El fundamento de esta perfecta equivalencia no es difícil de descubrir. El propio Aquinate lo enunció paladinamente: «los modos de ser son proporcionales a los modos de predicar (*modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi*)»[9]. La *analogia entis*, en efecto, exige que la división de los significados del ente se realice a tenor del modo en que todos ellos se remiten a un mismo término, que no es otro que la sustancia primera.

Por lo demás, estas deducciones de las categorías coinciden también en establecer una jerarquía en el seno de las categorías que constituyen los accidentes de la sustancia. Las dos sistematizaciones separan, en efecto, tres categorías fundamentales, a saber, las dos categorías absolutas de la cantidad y de la cualidad y la categoría relativa de la relación, del resto de las categorías, que se tienen así por categorías derivadas. Pues estas otras categorías, o bien surgen de una combinación de las tres mencionadas con la categoría de sustancia (en el caso de la clasificación de Olimpiodoro), o bien resultan de algo extrínseco, total o parcialmente, al sujeto que cae bajo la categoría de sustancia (como ocurre en la ordenación tomista).

Mirado el asunto a la luz que arroja la consideración de estas antiguas clasificaciones de las categorías aristotélicas y su mutua comparación, cabe extraer dos conclusiones que deshacen las objeciones de Kant que critican el carácter asistemático de la lista de las categorías propuesta por el Estagirita. La primera conclusión es que, *de hecho*, Aristóteles, al enumerar las categorías pertenecientes a los accidentes de la sustancia, tiene presente más la distinción jerárquica entre categorías fundamentales y categorías derivadas que el establecimiento exhaustivo de todas ellas. Esto

parece explicar, en efecto, las omisiones de categorías que se encuentran en las diversas listas de los varios pasajes del *Corpus aristotelicum* antes citados[10]. La segunda conclusión es que, *de derecho*, el elenco aristotélico de las categorías posee un hilo conductor para su establecimiento, que puede descubrirse por al menos dos vías: la consideración de los diversos modos de ser y la reflexión sobre los diversos modos de predicar, por más que Aristóteles no se haya preocupado de ponerlo de relieve expresamente.

No tiene, pues, razón Kant al suponer que Aristóteles propone una lista de las categorías hecha de suyo meramente al azar, sin criterio alguno.

3. LA CUESTIÓN DE LOS POSTPREDICAMENTOS

La censura de Kant según la cual la tabla categorial de Aristóteles carece de principio alguno de deducción porque a ella se añaden posteriormente nuevos elementos, los llamados *postpraedicamenta*, se apoya en el supuesto de que los postpredicamentos son en realidad «categorías posteriores» respecto de las que aparecen en la lista primitiva, o «categorías postergadas», que solo más tarde se han reconocido como tales. Nada más lejos de la realidad. Aristóteles no incluyó jamás en su catálogo de las categorías los conceptos de opuesto, anterior, simultáneo, movimiento y tener. Y así lo han entendido también todos los intérpretes de la obra del Estagirita. Unas breves indicaciones históricas bastarán para probarlo.

Ya en la Antigüedad fue motivo de duda el asunto de la conexión entre los nueve primeros capítulos de las *Categorías*, en los que, tras ciertas consideraciones previas, Aristóteles estudia los predicamentos o categorías fundamentales, con los seis últimos capítulos del escrito, dedicados a la exposición de lo que más tarde se llamaron los postpredicamentos. Así, por ejemplo, en su *Comentario a las Categorías de Aristóteles,* Simplicio, el filósofo

neoplatónico de la escuela de Atenas, recoge la debatida cuestión de «por qué hacia el final de las *Categorías* se añaden estos [*scilicet*, los luego llamados postpredicamentos] y qué utilidad procuran (τί δήποτε ἐπὶ τῷ τέλει τῶν Κατηγοριῶν ταῦτα πρόσκειται καὶ τίνα χρείαν παρεχόμενα)»[11]. El mismo comentador atribuye nada menos que a Andrónico de Rodas el parecer de que esos últimos capítulos no son necesarios en absoluto para la comprensión de las categorías. Y este mismo estudioso de Aristóteles informa también tanto del intento de Porfirio cuanto del de Jámblico, que hace suyo, por armonizar y llevar a unidad las dos partes del escrito aristotélico[12]. Así, pues, ni la cuestión recordada por Simplicio ni ninguna de las posturas que, según nos informa el autor neoplatónico, defendieron los principales intérpretes antiguos de Aristóteles respecto de los últimos capítulos de las *Categorías* habría tenido lugar si se hubiera considerado, como erróneamente hace Kant, que los postpredicamentos son nuevas categorías que aumentan la lista de ellas ya conocida.

Por lo demás es sabido que en el curso del desarrollo de la lógica medieval inspirada en Aristóteles se desarrolló la doctrina de los *postpraedicamenta,* entendidos justamente como las propiedades que «se siguen» de la naturaleza de todos los predicamentos o de varios. Tomás de Aquino, por ejemplo, definió los postpredicamentos, queriendo ser fiel al pensamiento del Estagirita, como «las determinaciones que siguen a diversos géneros de cosas, como son los opuestos, y lo anterior, y lo posterior y otros por el estilo (*quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi*)»[13]. Es, pues, evidente que la teoría de los conceptos de propiedades comunes a diversos géneros de cosas, los cuales son por ello conceptos intracategoriales, no podría haber surgido si se hubiera considerado, como equivocadamente sostiene Kant, que esos conceptos son a su vez nuevos géneros de cosas, esto es, nuevas categorías.

El reproche de Kant según el cual la inclusión posterior de nuevos elementos en el catálogo de las categorías revela la

naturaleza asistemática de dicho catálogo, se funda, pues, en un puro equívoco.

4. LA CUESTIÓN DEL EXCESO Y EL DEFECTO DE LA LISTA ARISTOTÉLICA DE LAS CATEGORÍAS

A la luz de lo que se acaba de indicar sobre la errónea concepción que se formó Kant de los postpredicamentos, es menester formular de un modo más adecuado la objeción que dirige el filósofo contra la lista aristotélica de las categorías al atribuirle un carácter imperfecto. Excluidos, pues, de las categorías los conceptos de *prius*, *simul* y *motus*, la lista presentada por Aristóteles pecaría todavía, al decir de Kant, tanto por exceso cuanto por defecto. Por exceso, al incluir los conceptos de *quando*, *ubi* y *situs*, que son, al decir del filósofo regiomontano, no conceptos del entendimiento, sino modos de la sensibilidad pura pertenecientes a las intuiciones del espacio y el tiempo; y también por incluir los conceptos de *actio* y *passio*, que, según señala Kant, no son originarios, sino derivados, esto es, «predicables» —según la denominación que propone— que pertenecen a la relación. Por defecto, al dejar de incluir las categorías de la modalidad, esto es, los conceptos de posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia y necesidad-contingencia, deficiencia que no queda subsanada por el hecho de que en la lista aparezca, y peque por ello nuevamente por exceso, el concepto derivado de *habitus*, que corresponde, según Kant, a la categoría de la posibilidad.

A estas nuevas objeciones cabe oponer las siguientes consideraciones. La primera de ellas versa sobre los mencionados conceptos derivados.

Es sabido que, a diferencia de la concepción tradicional, para la cual los «predicables» son los modos que puede adoptar la universalidad como tal de los predicados[14], Kant llama «predicables del entendimiento puro» a los conceptos puros derivados de las categorías, las cuales son precisamente, según el filósofo, los

conceptos puros originarios y primitivos (KrV A 82/B 108). Pero, como hemos visto, salvadas las diferencias terminológicas y de contenido, tanto Olimpiodoro como Tomás de Aquino quisieron interpretar adecuadamente el pensamiento de Aristóteles estableciendo una jerarquía en el seno de las categorías: hay, en efecto, categorías intrínsecas a la sustancia y categorías extrínsecas a ella, y estas últimas, en verdad, surgen de una combinación bien de las primeras entre sí, bien de una de ellas, la sustancia, con algo que le es extrínseco. Son, pues, si cabe decirlo así, categorías derivadas. Mirada a esta luz, la objeción de Kant según la cual la lista aristotélica de las categorías incluye conceptos derivados ve un defecto donde acreditados comentaristas del Estagirita han visto tan solo una peculiaridad constitutiva de este elenco categorial. Desde el punto de vista peripatético, la inclusión de semejantes categorías derivadas en el repertorio categorial solo sería un defecto si tales categorías no fueran, en verdad, conceptos unívocos supremos, cosa que Kant ni siquiera ha pretendido demostrar. Es más, desde esa misma perspectiva peripatética, lo que sería un defecto es justamente lo que Kant hace: subsumir sus doce categorías en grupos de tres bajo otros conceptos (cantidad, cualidad, relación y modalidad), que tendrían que ser, por tanto, los conceptos supremos unívocos, es decir, las categorías o conceptos puros originarios y primitivos.

Por lo demás, Kant no ha dejado indicaciones precisas ni de cómo se deducen los que llama predicables a partir de las categorías, ni de cuáles son en número, ni de cómo hay que concebir cada uno de ellos. Escribe, en efecto, el filósofo en su obra principal: «Cuando se tiene los conceptos originarios y primitivos, cabe añadir fácilmente los derivados y subalternos y acabar de pintar por completo el árbol genealógico del entendimiento puro. Como aquí no se trata de la integridad del sistema, sino tan solo de los principios para un sistema, remito este complemento a otro trabajo» (KrV A 82/B 108). Y es sabido que ese trabajo nunca fue llevado a cabo por Kant.

Ante estas carencias, resulta verdaderamente difícil, pese a la facilidad que supone el filósofo en el pasaje citado, encontrar las

razones que justifican la tesis de Kant según la cual la acción y la pasión son conceptos derivados de la categoría de la relación, y más en concreto, de la categoría de causa-efecto, frente a la tesis de Olimpiodoro según la cual el ποιεῖν y el πάσχειν surgen de la categoría de la sustancia combinada con la cualidad; o frente a la tesis de Tomás de Aquino según la cual la *actio* y la *passio* se toman de algo que está parcialmente en la sustancia, a título de principio y a título de término, respectivamente. Asimismo, tampoco es cosa fácil comprender los motivos por los que Kant piensa que el hábito se deduce de la categoría de posibilidad y no más bien, como sostiene Olimpiodoro, de la yuxtaposición de una sustancia a otra o, como enseña Tomás de Aquino, de algo que está por completo fuera de la sustancia y que no es medida suya. Así, pues, también esta ausencia de explicaciones por parte de Kant debilita necesariamente la fuerza de la objeción que achaca imperfección a la lista aristotélica de las categorías al contar entre ellas a conceptos derivados.

La segunda consideración se refiere particularmente a la objeción según la cual la lista de categorías ofrecida por Aristóteles peca tanto por exceso, porque incluye los conceptos de *quando*, *ubi* y *situs*, como por defecto, porque omite las categorías de la modalidad. Adviértase que, a diferencia de los reproches estudiados hasta ahora, que trataban de encontrar incorrecciones o insuficiencias en el propio catálogo aristotélico de las categorías y que pretendían ser, por ello, reparos inherentes, por así decir, al pensamiento del Estagirita, esta última objeción se apoya en tesis fundamentales del idealismo trascendental de Kant. Es, por tanto, un reproche extrínseco, si cabe expresarlo de este modo, a la filosofía aristotélica. Todavía más: es un reparo que se basa en afirmaciones que están en radical oposición con los principios del pensamiento de Aristóteles.

En efecto, la razón por la que Kant excluye de la lista de las categorías a los conceptos de *quando*, *ubi* y *situs* puede exponerse así. Como es obvio, las determinaciones relativas al cuándo, al dónde y a la posición suponen el tiempo y el espacio: el *quando* se refiere justamente a la «localización temporal» de algo, el *ubi* mienta

la «localización espacial» de algo y el *situs*, en fin, alude a la «configuración u orden de las partes de algo en un lugar». Ahora bien, el espacio y el tiempo son, según reza una de las tesis capitales del idealismo trascendental del filósofo de Königsberg, formas puras de la sensibilidad del sujeto cognoscente. Pero esto es lo mismo que decir que las determinaciones espacio-temporales de las cosas se refieren a la intuición de ellas, no a los conceptos bajo los que pueden subsumirse. El *quando*, el *ubi* y el *situs* no pueden, pues, formar parte de las categorías, que, como sabemos, Kant concibe como los conceptos de un objeto en general que determinan la intuición de los objetos mismos.

Pero esta argumentación, que solo encuentra justificación en el idealismo trascendental de Kant, es completamente ajena al realismo del Estagirita. Para mostrarlo, no es menester siquiera insistir en el hecho de que ambos filósofos conciben de muy diversa manera la naturaleza de las categorías: justamente por considerar que son conceptos puros del entendimiento —tesis por completo extraña a la concepción aristotélica— no puede Kant incluir entre las categorías las determinaciones que son propias de la intuición[15]. Bastará únicamente con señalar que Aristóteles no puede admitir en modo alguno la consecuencia necesaria que se sigue de la tesis kantiana según la cual el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad. Esa consecuencia es, en efecto, que las determinaciones que suponen el espacio y el tiempo no describen las cosas tal como son (como *noumena*), pues el espacio y el tiempo no son propiedades objetivas de las cosas, sino que las describen tal como aparecen a la intuición, siempre sensible, del sujeto cognoscente (como *phaenomena*), dado que son determinaciones meramente subjetivas. Por el contrario, para Aristóteles, el ποτέ, el ποῦ, y el κεῖσθαι, aunque son propiedades que afectan extrínsecamente a una sustancia, no se reducen en modo alguno a puras denominaciones extrínsecas, irreales para el algo al que afectan. Siguiendo a su maestro Platón, y refiriéndose a los objetos que estudia la física —esto es, podríamos decir, a los objetos de la percepción externa— Aristóteles afirma

inequívocamente que «todos dan por supuesto que las cosas que son están en algún dónde (τά τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναι ποῦ)»[16]. Y lo mismo puede decirse respecto de la «posición» y del «cuándo», atribuyendo incluso esta última determinación tanto a los objetos de la percepción externa cuanto a los de la interna. Si las categorías son, pues, los géneros supremos del ente y las determinaciones relativas al *quando*, al *ubi* y al *situs* convienen a todo ente que puede darse a la percepción, ¿por qué no habría de incluir Aristóteles tales determinaciones en su lista de las categorías?

Algo análogo puede decirse respecto de las llamadas categorías de la modalidad. La inclusión de los pares de conceptos de «posibilidad-imposibilidad» (*Möglichkeit-Unmöglichkeit*), «existencia-no existencia» (*Dasein-Nichtsein*) y «necesidad-contingencia» (*Notwendigkeit-Zufälligkeit*) en el catálogo de las categorías encuentra acaso sentido y justificación en el idealismo trascendental de Kant, pero es por completo ajena al realismo de Aristóteles. Para mostrarlo, basta únicamente con advertir el modo en que concibe Kant estas categorías: «Las categorías de la modalidad» —declara— «tienen de peculiar que no amplían en lo más mínimo, como determinación del objeto, el concepto al que se unen como predicados, sino que expresan tan solo la relación con la facultad de conocer. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, puedo preguntar todavía, sin embargo, respecto de ese objeto si es meramente posible o también real y, en este último caso, si es incluso necesario. Con esto no se piensan más determinaciones en el objeto mismo, sino que únicamente se pregunta en qué relación está (el objeto junto con todas sus determinaciones) con el entendimiento y su uso empírico, con el Juicio empírico y con la razón (en su aplicación a la experiencia)» (KrV A 219/B 266). Ahora bien, para Aristóteles las categorías expresan determinaciones reales de las cosas, no la determinación irreal para ellas, por más que sea verdadera, de su ser objeto de una determinada facultad cognoscitiva. Por esta sola razón —sin que sea siquiera necesario confrontar la diversa concepción que ambos pensadores se hicieron

de la posibilidad, la existencia, la necesidad y sus respectivos opuestos— es preciso concluir que el Estagirita hubiera cometido un error de haber incluido en el número de las categorías los conceptos que no enuncian «determinaciones en el objeto mismo», sino «tan solo la relación con la facultad de conocer».

A la luz de estas indicaciones, se obtiene, pues, la conclusión de que estas últimas objeciones de Kant no aciertan a señalar un defecto inherente a la lista de categorías propuesta por Aristóteles, sino tan solo a poner de relieve la incompatibilidad de ese catálogo con la interpretación de las categorías que es peculiar a la filosofía trascendental del pensador prusiano.

5. CONCLUSIÓN: LO INADECUADO DE LOS REPROCHES DE KANT

La crítica de Kant al elenco aristotélico de las categorías se ha revelado, pues, por completo inadecuada. Las objeciones propuestas o bien se basan en el desconocimiento de distinciones esenciales del pensamiento del Estagirita, como ocurre con el problema del hilo conductor o de las categorías derivadas; o bien se fundan en puros equívocos, como es el caso del asunto de los postpredicamentos; o bien se establecen sobre principios radicalmente discrepantes del realismo aristotélico, como acontece con el reproche del exceso y el defecto de la lista de las categorías. Los reproches de Kant solo han puesto de relieve lo obvio: que Aristóteles no propuso de hecho una ordenación sistemática de las categorías y que la concepción de las categorías que se hizo el Estagirita es enteramente incompatible con la del filósofo de Königsberg. Pero, como es claro, esto no supone probar en modo alguno que el catálogo de las categorías ofrecido por Aristóteles es de suyo desordenado e intrínsecamente defectuoso. Los reproches de Kant están, por tanto, lejos de mostrar la necesidad de rechazar «como completamente inútil», según el severo juicio antes

consignado, la enseñanza aristotélica sobre los géneros supremos del ser.

---

1 Mientras que para Aristóteles las categorías son los géneros supremos del ente, esto es, los conceptos unívocos supremos o, en sus propias palabras, «las cosas significadas por las figuras de la predicación» (*Metaph*., V, 7, 1017 a 23), Kant define las categorías como los «conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de este se considera como *determinada* respecto de cada una de las *funciones lógicas* en los juicios» (KrV B 128) o también como los «conceptos que prescriben leyes a priori a los fenómenos» (KrV B 163).

2 Esta misma lista de diez categorías aparece también en los *Top.*, I, 9, 103 b 20-23, aunque, en este pasaje, para denominar a la primera categoría no se utiliza la voz οὐσία, sino la expresión τί ἐστι, (*quid est*, qué es). En otros lugares el elenco es más breve. Así, por ejemplo, en *Me-taph.*, V, 7, 1017 a 25, en *An. Post.*, I, 22, 83 a 21-22 y en *Ph.*, V, 1, 225 b 6-8, se omiten las categorías ἔχειν y κεῖσθαι. En otro pasaje de la *Metaph.*, XI, 12, 1068 a 8-9, no solo faltan las dos categorías citadas, sino también la categoría ποτέ. En muchas más ocasiones la lista de categorías se reduce todavía más: οὐσία o τόδε τι, ποιόν, ποσόν, y a veces πρός τι. Cf., por ejemplo, *Metaph.*, XIV, 1, 1088 a 23; VII, 4, 1030 a 19, 1030 b 11; VII, 10, 1034 b 8 ss.; VIII, 6, 1045 b 2; IX, 1, 1045 b 29, X, 3, 1054 a 18; XIV, 2, 1089 a 8, *Ph.*, I, 2, 185 a 23; III, 1, 200 b 25; *De an.*, I, 5, 410 a 14; *Top.*, IV, 1, 120 b 37, VII, 1, 152 a 39.

3 Friedrich Adolf Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen*. ([Reproducción de la edición de Berlín 1846]. Hildesheim, Georg Olms, 1963), p. 180.

4 Esta es, en verdad, una *quaestio disputata* en la interpretación de Aristóteles. De entre las innumerables publicaciones sobre este asunto puede verse: G. E. L. Owen, «Inherence», *Phronesis*, 10 (1965), pp. 97-105; Ignacio Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1967), cap. 1, pp. 15-16.; R. E. Allen, «Individual Properties in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 14 (1969), pp. 31-39; Barrington Jones, «Individuals in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 17 (1972), pp. 107-123; Michael Frede, «Individuen bei Aristoteles», *Antike und Abendland*, 24 (1978), pp. 16-39; Robert Heineman, «Non-substantial Individuals in the *Categories*», *Phronesis*, 26 (1981), pp. 295-307.

5 Vid. la solución que a esta cuestión propone Ross en la Introducción a su edición de la *Metafísica* de Aristóteles: *Aristotle's Metaphysics*. Texto revisado con introducción y comentarios de W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, vol. I, pp. LXXXIII-LXXXIV.

6 Vid. Juan José García Norro y Rogelio Rovira, «La cuestión de la división en diez predicamentos en los comentarios neoplatónicos de las *Categorías*», *Anuario Filosófico*, 47 (2014), pp. 357-394.

7 Olimpiodoro, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, en *Comentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borusicae, Berlin, 1902, XII, 1, pp. 54, 4-26.

8 Tomás de Aquino, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio,* lib. V, lect. 9, nn. 891-892. Cf. Tomás de Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis*, lib. III, lect 5, n. 15. Aunque esta división de las categorías se convirtió a finales de la Edad Media en un lugar común para defender la suficiencia de las categorías aristotélicas, no faltaron pensadores, como Enrique de Gante, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam o Juan Buridano, que expresaron dudas sobre ella. Vid. William E. McMahon, «Reflections on Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Views of the Categories», en Michael Gorman y Jonathan J. Sanford (eds.), *Categories. Historical and Systematic Essays* (Washington, The Catholic University of America Press, 2004), pp. 45-57. Es de notar que la clasificación tomista de las categorías fue nuevamente propuesta y justificada en el siglo XIX por Franz Brentano en su tesis doctoral *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. ([Reproducción de la edición de Friburgo de Brisgovia 1862]. Hildesheim, Georg Olms, 1984), § 13, pp. 148-178. El título del citado parágrafo enuncia la tesis XII sobre las categorías defendida en el escrito y reza así: «La prueba deductiva de la división de las categorías tiene que comenzar con la diferencia entre sustancia y accidente. La primera no se puede subdividir nuevamente, el último se divide primero en las dos clases de accidentes absolutos y las relaciones, y los primeros de ellos a su vez en inherencias, afecciones y circunstancias externas».

9 Tomás de Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis*, lib. III, lect 5, n. 15.

10 Vid. la nota 2 de este capítulo.— A análoga conclusión llega también Julio Pacio, el comentarista renacentista de Aristóteles, tras proponer una distribución de las categorías muy semejante a la debida a Olimpiodoro. Escribe, en efecto, este autor en el capítulo IV de su *In Aristotelis Categorias Commentarius analyticus*: «La división suprema (si no me equivoco) es cuatripartita: pues o es ente por sí, esto es, sustancia; o es por accidente: el cual es o absoluto o relativo. Si es absoluto, o toma su origen de la materia de la sustancia, y es divisible, y, por tanto, es cantidad; o lo toma de la forma, y es indivisible, y es por ello cualidad. Si es relativo, constituye la categoría de relación, a la que se refieren fácilmente las otras, pues dónde significa relación entre el lugar y la cosa localizada; cuándo, relación entre el tiempo y la cosa temporal; estar en una posición, relación de las partes del cuerpo; obrar y ser afectado, relación entre el agente y el paciente. Así, pues, las categorías principales son cuatro; pero de la cuarta división surgen muchas. Y, porque las últimas pueden reducirse a las relaciones, de algunas de

ellas prescinde a veces Aristóteles» (Julius Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius analyticus*. Reproducción de la edición de Francfort del Meno 1597. Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. 29-30).

11 Simplicio, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Karl Kalbfleisch, en *Comentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borusicae, Berlin, 1907, VIII, pp. 379, 7-8.

12 Cf. *op. cit.*, pp. 379, 8-380, 15.

13 Tomás de Aquino*, Summa theologiae*, I-II, q. 49, a. 1. Vid. Antonio Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, en *Obras Completas*, Madrid, Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea-Ediciones Rialp, 2017, vol. XI, t. II, cap. IX, pp. 363-383.

14 Como es sabido, en su célebre *Isagoge* el filósofo neoplatónico Porfirio sistematizó de manera ejemplar la enseñanza peripatética sobre los llamados predicables o *quinque voces*. Vid. Porfirio, *Isagoge*. Texto griego, «Translatio Boethii». Introducción, traducción, notas, apéndices y bibliografía por Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Barcelona, Anthropos, 2003.

15 Ya en su disertación latina de 1770 mantuvo Kant esta misma tesis: «Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque *acquisiti*. Huius generis sunt possibilitas, exsistentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt» (MSI II 395).

16 Aristóteles, *Ph.*, IV, 1, 208 a 29. Cf. Platón, *Parmenides*, 151 a 4: «Es necesario que lo que es esté siempre en algún dónde (Ἀλλὰ μὴν καὶ εἶναί ποῦ δεῖ τό γε ὄν ἀεί)».

CAPÍTULO IV

¿ES EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO DE LA ΜΕΣΌΤΗΣ UNA «SABIDURÍA INSÍPIDA»?

1. LA POSICIÓN DE KANT ANTE LA FILOSOFÍA MORAL DE ARISTÓTELES

Como es sabido, en sus investigaciones sobre los fundamentos de la moral, Kant suele confrontar los resultados que obtiene no solo con las ideas de sus inmediatos predecesores, sino también con los grandes sistemas éticos de la Antigüedad. Baste recordar a este propósito la discusión que ofrece el filósofo en la *Crítica de la razón práctica* de las posiciones del estoicismo y del epicureísmo respecto de la determinación del concepto del bien supremo.

Sorprende por ello que, al clasificar Kant en la obra citada «todos los principios *materiales* de la moralidad que ha habido hasta ahora» (KpV v 39), para oponerlos en conjunto al principio práctico formal por él establecido, no haya incluido entre aquellos el célebre principio moral de la μεσότης o del justo medio debido a Aristóteles. Ya a mediados del siglo XIX, Trendelenburg, el conocido renovador del aristotelismo, señaló elocuentemente esta omisión: «Cuesta pensar que, en una tabla de los principios éticos que se tiene por completa, falte el principio de Aristóteles, el ético en sentido eminente; el hueco es grande»[1]. Y cabe añadir que el vacío resalta todavía más cuando se repara en que Aristóteles, con su principio de la μεσότης, ha elevado al plano filosófico una idea ya presente en cierto modo en la sabiduría de la vida de los antiguos helenos. De la recomendación del comedimiento y del recto medio como pauta del obrar se encuentran, en efecto, testimonios literarios en obras de muy diverso género anteriores a los escritos éticos del Estagirita[2].

Tampoco explica Kant en la *Crítica de la razón práctica* las razones de esta llamativa ausencia. La justificación hay que inferirla a partir de las ocasionales y no muy numerosas referencias al principio aristotélico del justo medio que se hallan en otras obras del filósofo, particularmente en *La metafísica de las costumbres* y en las lecciones universitarias sobre la filosofía moral. La enseñanza de Kant sobre este asunto es muy simple, aunque desconcertante: el principio aristotélico no es digno en absoluto de equipararse con los principios materiales de la moralidad posibles en principio; y ello por más que el propio Kant, en reflexiones tempranas, hubiera tratado de incluirlo en el elenco de los principios que se basan en un fundamento racional de determinación de la voluntad (cf. Refl 6625 XIX 116 y Refl 6760 XIX 151). Con mayor precisión, la posición definitiva del filósofo al respecto puede acaso compendiarse en esta fórmula: si se acepta que el principio de la μεσότης es, como quieren sus propugnadores, un principio moral, entonces es forzoso admitir uno de los dos extremos de esta disyuntiva: o es un principio imposible de aplicar o es un principio puramente tautológico; si, en cambio, no se quiere reconocer semejante disyuntiva, entonces es menester afirmar que el principio aristotélico no es propiamente un principio moral, sino una regla pragmática. En cualquiera de estos casos, por tanto, el principio del justo medio es expresión de «una sabiduría insípida» (*eine schale Weisheit*) (MS VI 404). En consecuencia, no merece en modo alguno ponerse al lado de los auténticos principios morales hasta ahora conocidos. «Si esta es la sabiduría» —concluye el filósofo— «para cuya investigación hemos de volver a los antiguos (a Aristóteles) como a aquellos que están más cerca de la fuente: *virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum,* entonces hemos elegido mal al recurrir a su oráculo» (MS VI 433).

¿Es acertada tan drástica recusación de la sabiduría práctica de Aristóteles, a la cual ni siquiera se le concede formar parte de la filosofía moral? Para responder a esta cuestión, que parece haber sido poco atendida por los estudiosos de la ética y su historia, es

preciso ante todo exponer la idea que se formó Kant del principio aristotélico del justo medio. Luego es menester examinar las razones que llevan al filósofo alemán a sostener que este principio es o bien inútil o bien una mera tautología o bien una proposición práctica de carácter no moral. Finalmente, es menester cotejar la crítica de Kant con la enseñanza efectiva del Estagirita. Se mostrará entonces que las objeciones kantianas descuidan elementos esenciales de la genuina versión aristotélica del principio de la μεσότης y que, por tanto, no le alcanzan en absoluto.

2. LA IDEA KANTIANA DEL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO DEL JUSTO MEDIO

Para comprender la concepción que se hizo Kant del principio aristotélico del justo medio, basta con reparar en las formulaciones que el propio filósofo recoge de dicho principio y en la manera en que interpreta su significado.

A pesar de que entre sus libros se hallaba, según parece, una edición grecolatina de las obras de Aristóteles[3], Kant no se basa en ningún texto de la *Ética a Nicómaco* para presentar el principio de la μεσότης. Naturalmente, este hecho habrá de tener graves consecuencias respecto del valor de las objeciones dirigidas contra el pensamiento del Estagirita. Según reconoce Kant mismo, las formulaciones de que se sirve para exponer el mencionado principio aristotélico reproducen «fórmulas muy corrientes que son clásicas en la ética» (MS VI 404). Estas fórmulas enuncian, en efecto, apotegmas latinos y máximas inspiradas en autores romanos, cuando no tomadas directamente de ellos. He aquí una lista recogida de varios pasajes de los escritos de Kant (cf. MS VI 404, 409 y 433; V-PP/Powalski XXVII 15; V-MS/Vigil XXVII 611):

1. *Virtus consistit in medio*, dicho que recuerda el verso de Horacio: *Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*, perteneciente al libro I de las *Epistulae*, XVIII, 9.

2. *Medium tenuere beati.*
3. *Medio tutissimus ibis*, consejo que se halla en el libro II, verso 137, de las *Metamorfosis* de Ovidio.
4. *Omne nimium vertitur in vitium*, aforismo que acaso se basa en la sentencia de Séneca: *Vitiosum est ubique, quod nimium est*, que se encuentra en el capítulo IX, 6, del tratado *De tranquillitate animi* del filósofo estoico.
5. *Est modus in rebus, sunt certi denique fines, — quos ultra citraque nequit consistere rectum*, versos del libro I de los *Sermones*, I, 106-107, de Horacio.
6. *Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui — ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, versos también de Horacio, que provienen del libro I de sus *Epistulae*, VI, 15-16.

¿Qué enseñan en última instancia, a juicio de Kant, las fórmulas en que se expresa el principio del justo medio de Aristóteles? Según la explicación del filósofo, todas ellas coinciden en poner la diferencia entre lo bueno y lo malo morales, esto es, entre la virtud y el vicio, «en el *grado* de cumplimiento de ciertas máximas» (MS VI 404). Tomemos por caso, por utilizar el mismo ejemplo que frecuentemente aduce Kant, la máxima que ordena el disfrute de los bienes que se poseen (MS VI 404 y 432). El principio del justo medio enseñaría que solo es moralmente bueno el goce de los bienes propios que no los retiene o conserva en demasía ni los gasta en exceso. La virtud del ahorro o de la buena economía estaría, pues, en el justo medio entre los dos vicios opuestos de la avaricia y el derroche.

Apoyado en esta interpretación, Kant propone con sus propias palabras dos formulaciones mutuamente complementarias de este principio de la μεσότης. A tenor de la primera formulación, que es de carácter positivo, el principio declararía: «La virtud consiste en la observancia del camino de en medio entre dos vicios opuestos (*Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegensetzten Lastern*)» (MS VI 405; cf. MS VI 404 y 432). Según la segunda fórmula, de índole negativa, el principio habría de querer

decir: «De ninguna cosa se debe hacer demasiado o demasiado poco (*Man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig tun*)» (MS VI 433)[4].

3. LAS TRES OBJECIONES DE KANT CONTRA EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO DEL JUSTO MEDIO

Como ha quedado dicho, pese a su gran predicamento entre los antiguos y pese a haber sido expresamente defendido por Aristóteles, el ético por excelencia, Kant considera que el principio de la μεσότης es enteramente inaceptable como ley suprema de la moralidad. «El ensalzado principio (de Aristóteles) consistente en poner la virtud en el *medio* entre dos vicios, es falso» (MS VI 404), declara tajantemente el filósofo. Expongamos con orden las tres objeciones principales que, de manera ocasional y rapsódica, eleva Kant contra este principio.

Primera objeción: Si el principio del justo medio es un principio moral, entonces, atendiendo a su formulación positiva, es por completo inaplicable. En la medida en que puede colegirse de las escasas indicaciones de Kant al respecto, el filósofo parece ofrecer dos versiones muy distintas de este reproche. La primera se refiere a nuestro *conocimiento* del justo medio como criterio de la acción virtuosa; la segunda se basa, más bien, en la *naturaleza* misma de la virtud concebida como justo medio.

En su primera versión, la objeción puede exponerse así. El principio de la μεσότης enseña, como sabemos, que la diferencia entre lo bueno y lo malo morales se halla en el grado o la medida del cumplimiento de ciertas máximas, según enuncia la fórmula: la virtud está en el justo medio entre dos vicios opuestos. Por tanto, el conocimiento del justo medio supone necesariamente el conocimiento de los extremos por exceso y por defecto entre los que se halla. Pero, a su vez, tanto uno como otro extremo no puede definirse más que por relación al justo medio. Se dice, en efecto, que peca por exceso la acción realizada en grado mayor que el

conveniente y que, en cambio, resulta viciosa por defecto la acción efectuada en grado menor que el conveniente. «Puesto que de este modo» —escribe Kant— «no se determina en absoluto el *grado*, y de él depende enteramente, sin embargo, que el comportamiento sea o no sea conforme al deber, no puede servir para la dilucidación» (MS VI 404). En razón, pues, de la necesidad de una definición mutuamente relativa del justo medio y de sus extremos, el principio de la μεσότης es forzosamente un principio indeterminado o vago (*principium vagum*) y resulta, por tanto, inaplicable como criterio del obrar virtuoso. «¿Quién me indicará este medio entre dos extremos?» (MS VI 404), pregunta retóricamente el filósofo.

En su segunda versión —apenas esbozada por Kant—, la objeción resulta acaso todavía más tajante. Sabemos que, según la exégesis apuntada, el principio de la μεσότης define la virtud como el justo medio entre dos extremos viciosos. Ahora bien, el extremo vicioso por exceso solo puede trocarse en extremo vicioso por defecto pasando, por decirlo así, a través de la virtud. Pero si esto es así, entonces la virtud no es más que un vicio disminuido o que tiende a anularse. Si, pues, todo justo medio —así cabría interpretar el reproche de Kant— es en alguna medida un vicio, el principio de la μεσότης, en tanto que principio del obrar moral, solo podría ordenarnos, en rigor, que no obremos en absoluto. Es, por tanto, un principio completamente inutilizable. El filósofo de Königsberg ilustra esta objeción tan radical con el ya mencionado ejemplo de la buena economía, esto es, del buen uso de los medios de que se dispone para vivir: «Si considero, en efecto, que entre el derroche y la avaricia está la *buena economía* como medio, y que este debe ser el medio del *grado*, entonces un vicio no se convertiría en el vicio opuesto (*contrarie*) más que a través de la *virtud*, y así la virtud no sería otra cosa que un vicio menguado o, más bien, un vicio que desaparece, y la consecuencia sería, en el caso presente, que el auténtico deber de virtud sería no hacer uso alguno de los medios para la vida holgada» (MS VI 432).

En definitiva, el principio del justo medio, al menos en su formulación positiva, yerra, a juicio de Kant, en que desatiende el

hecho de que la diferencia entre la virtud y el vicio no está en el grado de cumplimiento de las máximas, sino en la índole peculiar de las máximas mismas: «No es la *medida* en la ejecución de las máximas morales, sino el principio *objetivo* de ellas lo que tiene que reconocerse y presentarse como diferente, si es que el vicio ha de distinguirse de la virtud» (MS VI 404). Nuevamente ejemplifica Kant su tesis señalando las diversas máximas que rigen los vicios de la avaricia y el derroche frente a la virtud del ahorro: «La *avaricia* (como vicio) no se distingue del ahorro (como virtud) en que este se lleve *demasiado lejos*, sino que tiene un *principio* (máxima) completamente *diferente*, a saber, el de poner el fin de la economía doméstica, no en el *disfrute* de los bienes, sino, renunciando a él, solo en la *posesión* de los bienes; de igual modo, no hay que buscar el vicio del *derroche* en el exceso en el disfrute de los bienes propios, sino en la máxima mala que propone como único fin el uso de los bienes que no cuida de su conservación» (MS VI 404).

Segunda objeción: Si el principio del justo medio es un principio moral, entonces, atendiendo a su formulación negativa, es una pura tautología. Es de sobra sabido que una proposición teórica categórica es tautológica cuando el concepto que hace de predicado es el mismo que el que funge de sujeto. Como las tautologías explican, si es lícito en esta ocasión el uso de este verbo, lo mismo por lo mismo (*idem per idem*), son, en rigor, juicios vacíos, que en nada contribuyen al conocimiento. Análogamente cabe decir que una proposición práctica, o sea, una proposición que contiene una determinación de la voluntad es tautológica cuando pretende resolver una cuestión práctica, sea, por ejemplo, la cuestión: «¿Qué debo hacer?», ofreciendo como solución lo mismo que se pregunta: «Debes hacer lo que debes hacer». De ahí que Kant proponga esta expresiva definición: «Una regla tautológica es la que, debiendo resolver una cuestión, aporta una solución vacua» (V-Mo/Collins XXVII 264).

Un *principium tautologicum* de esta especie es justamente, al decir de Kant, el principio de la μεσότης. Para comprobarlo, solo hay que considerar su formulación negativa: no se debe hacer nada con

demasía ni con escasez. En este caso, la cuestión a la que implícitamente trata de responder el principio, a saber: «¿Qué es lo que no se debe hacer?», equivale a la pregunta: «¿Qué no es bueno hacer?». Y la respuesta que se aduce repite exactamente los términos en que se formula la cuestión, pues «no hacer nada con demasía o no hacer nada con escasez» vale tanto como «no hacer lo que, sea por exceso, sea por defecto, no es bueno». El principio de la μεσότης enuncia, por tanto, esta pura vacuidad: «No es bueno hacer lo que no es bueno hacer». Kant expone este reproche con claridad meridiana, señalando que lo mandado en el principio aristotélico y el concepto de mandato, o de deber, significan exactamente lo mismo: «La proposición: de ninguna cosa se debe hacer demasiado o demasiado poco, no dice nada, porque es tautológica. ¿Qué significa hacer demasiado? Respuesta: más que lo que es bueno. ¿Qué significa hacer demasiado poco? Respuesta: hacer menos que lo que es bueno. ¿Qué significa: *debo* (hacer u omitir algo)? Respuesta: *no es bueno* (es contrario al deber) hacer *más* o menos que lo que es bueno» (MS VI 433; cf. V-MS/Vigil XXVII 612).

Tercera objeción: Si el principio del justo medio es en algún sentido utilizable y no enuncia una mera tautología, entonces no es un principio moral, sino una regla pragmática. No obstante la fuerza lógica de las razones anteriores, Kant parece dispuesto a conceder incluso, por mor de su refutación definitiva del principio aristotélico, que no se acepte la disyuntiva a la que conducen en conjunto las dos objeciones examinadas. Pues, aun cuando fuera posible entender el principio de la μεσότης en un sentido que no lo haga ni inaplicable ni tautológico, la consecuencia necesaria de ello sería, según el filósofo, que semejante principio no es en absoluto de índole moral. Consideremos, por tanto, los pasos de la argumentación que conducen a esta conclusión, entresacándolos ordenadamente de las consideraciones de Kant.

Entre los opuestos contradictorios (*opposita contradictoriae*) —comienza por recordar Kant— no puede haber grados ni, por ende, justo medio, porque pertenecen a géneros diversos. El filósofo

prusiano podría muy bien haber señalado, en beneficio de su crítica, que esta tesis la defiende expresamente el mismo Aristóteles: «La contradicción» —según la definición del Estagirita— «es la oposición que por su propia naturaleza no tiene medio» (*An. post*., I, 2, 72 a 12-13). Solo puede establecerse una gradación, y determinarse acaso el justo medio, entre los opuestos contrarios (*opposita contrariae*), que caen bajo el mismo género. También Kant podría haber indicado en este caso que la afirmación consignada es genuinamente aristotélica: «Puesto que los contrarios —se lee en la *Metafísica*— «admiten algo intermedio, y algunos lo tienen, las cosas intermedias necesariamente procederán de los contrarios» (*Metaph*., X, 7, 1057 a 18-20).

Ahora bien —prosigue el razonamiento de Kant—, la virtud y el vicio son opuestos contradictorios y, por tanto, no hay grados entre ellos. «*In diverso genere* no se puede hablar» —se enseña en una de las lecciones sobre filosofía moral del pensador prusiano— «de ningún *excessus vel defectus* en la realización del deber, puesto que estos *opposita* son *in contradictorio opposita*» (V-MS/Vigil XXVII 612). No hay, en efecto, justo medio entre la probidad y la vileza, ni entre la veracidad y la mentira, etc. Solo puede haber grados en la realización de acciones que caen bajo el mismo género de deber, como los que hay entre la franqueza, o sea, el decir toda la verdad que se sabe, y la reserva, esto es, callar alguna parte de la verdad conocida, actitudes ambas que pertenecen al deber de la sinceridad, que ordena decir la verdad en todo lo que se dice[5].

Pero —continúa la objeción— ni el exceso ni el defecto en la realización de acciones que caen bajo un mismo género de deber puede ser nunca un vicio. Por una parte, en efecto, como reconoce Kant, «es imposible llevar a cabo más que lo que es el deber de uno, no se puede, por tanto, hacer demasiado en el deber» (V-MS/Vigil XXVII 612)[6]. Por otra parte, afirma también el filósofo, «se puede hacer en el deber de uno tan poco como sea posible, pero ello no es todavía un vicio y tampoco lo podrá ser» (V-MS/Vigil XXVII 612). Hacer, pues, un vicio del exceso y el defecto en el cumplimiento del deber es cometer una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

En consecuencia —así concluye la argumentación kantiana—, el principio de la μεσότης, supuestos, por lo demás, su aplicabilidad y su carácter no tautológico, no es en absoluto un principio moral. En efecto, al ordenarnos seguir el justo medio entre dos actitudes que no pueden sino pertenecer al mismo género de virtud, la aplicación del principio supone precisamente el conocimiento de lo bueno moral. La observancia del justo medio solo será, entonces, una regla pragmática del grado adecuado de discreción (*Klugheit*) con que hay que proceder en el cumplimiento del deber.

Las siguientes palabras de Kant, casi ocultas en un rincón de *La metafísica de las costumbres*, son el fundamento principal en que se apoya el curso de pensamiento que se acaba de exponer: «Entre la veracidad y la mentira (como *contradictorie opposita*) no hay justo medio: pero sí entre la franqueza y la reserva (como *contrarie opposita*), cuando es verdad *todo* lo que dice quien declara su opinión, pero no dice *toda la verdad*. En ese caso, es perfectamente natural exigir del maestro de la virtud que me indique este justo medio. Pero no lo puede hacer; pues ambos deberes de virtud tienen una amplitud de aplicación (*latitudo*) y lo que hay que hacer solo se puede decidir a partir del juicio, a tenor de las reglas de la discreción (las pragmáticas) y no de las reglas de la moralidad (las morales), es decir, no como un deber *estricto* (*officium strictum*), sino solo como un deber amplio (*officium latum*). De ahí que el que sigue los principios de la virtud puede cometer una *falta* (*peccatum*) por realizar en más o en menos lo que la discreción prescribe, pero no perpetra un *vicio* (*vitium*) por ser afecto con rigor a estos *principios*» (MS VI 433).

4. LA CRÍTICA DE KANT A LA LUZ DE LA GENUINA ENSEÑANZA DE ARISTÓTELES SOBRE EL PRINCIPIO DE LA ΜΕΣΌΤΗΣ

¿Es correcta la crítica kantiana al principio del justo medio propuesto por Aristóteles? Con sus reproches, Kant acierta, sin duda, al poner inequívocamente de relieve las inadmisibles consecuencias que se siguen de establecer la distinción entre la virtud y el vicio «en el *grado* de cumplimiento de ciertas máximas». Pero en sus reparos yerra Kant de todo punto al atribuir al Estagirita semejante concepción de la diferencia de lo bueno y lo malo morales.

Como explicación del acierto de la crítica de Kant puede servir, tras el análisis anterior, esta breve recapitulación de lo expuesto.

El principio aristotélico del justo medio, concebido como un principio que pone la diferencia entre la virtud y el vicio en la medida o proporción en que se cumplen ciertos mandatos, tiene inevitablemente dos consecuencias inmediatas. Según la primera, la distinción entre lo bueno y lo malo morales habría de ser únicamente gradual. Según la segunda, sería posible practicar la virtud con exceso o con defecto, lo cual haría incurrir en vicio.

Son precisamente estas dos consecuencias del principio de la μεσότης las que constituyen, a su vez, los dos supuestos básicos sobre los que descansa la crítica de Kant examinada. En efecto, si la diferencia entre la virtud y el vicio es solo de grado, entonces el principio del justo medio es inaplicable, bien porque la definición del medio por los extremos y la de los extremos por el medio es una explicación circular, bien porque un principio moral no podría ordenar la ejecución de un semivicio, como en definitiva resultaría que es la virtud. Por otra parte, si es verdad que cabe practicar la virtud por exceso o por defecto, lo cual es moralmente malo, entonces el principio que ordena no hacer ni más ni menos que lo que es bueno o bien es puramente tautológico o bien comete una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, al suponer que hay grados intermedios entre los opuestos contradictorios de la virtud y el vicio.

La lógica impecable de la argumentación de Kant antes expuesta justifica, por tanto, que el filósofo no haya siquiera concedido a este principio del obrar un lugar en la clasificación de los principios prácticos materiales de la moralidad posibles en principio.

Pero ¿ha sostenido, en verdad, Aristóteles con su principio de la μεσότης que la diferencia entre la virtud y el vicio es de grado o que cabe una práctica excesiva o defectiva de la virtud? La explicación del desacierto de la crítica de Kant, al pretender que con ella refuta el pensamiento ético de Aristóteles, requiere exponer el sentido del principio del justo medio tal como se desprende de las palabras con que el propio Estagirita lo formula, bien que solo en la medida en que baste para comprobar lo desatinado de la interpretación y de la correspondiente crítica de Kant.

El examen de un solo pasaje del libro segundo de la *Ética a Nicómaco* —que constituye acaso el núcleo de la formulación del principio de la μεσότης— será suficiente para mostrar que, de manera sorprendente tras la crítica de Kant examinada, Aristóteles propone su principio del justo medio como criterio del obrar moral apoyándose en un conjunto de afirmaciones que contradicen derechamente los dos supuestos básicos de la crítica kantiana. El pasaje en cuestión dice así:

> Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un justo medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El justo medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el justo medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un justo medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo. Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el justo medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra (*Eth. Nic*., II, 6, 1106 b 36-1107 a 14)[7].

La enseñanza de Aristóteles contenida en este texto puede acaso exponerse, breve y ordenadamente, en las cinco tesis siguientes.

Primera tesis: De entre «las cosas que pasan en el alma», la virtud moral no es ni una pasión ni una facultad de obrar, sino un hábito. Con esta afirmación, cuya mejor defensa y comentario se

encuentra en el capítulo cinco del libro segundo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles determina el género al que pertenece la virtud moral: la virtud (ἀρετή) es un hábito (ἕξις), o sea, una disposición permanente del alma en razón de la cual nos comportamos de cierta manera respecto de las pasiones y las acciones (cf. *Eth. Nic*., II, 5, 1105 b 25-26 y *Cat*., VIII, 8 b 27 ss).

Consideremos a continuación las tesis que le permitirán al Estagirita establecer la diferencia específica de la virtud moral en tanto que hábito.

Segunda tesis: Los hábitos, y también las acciones y las pasiones, pueden ser considerados desde dos perspectivas muy diversas: la ontológica y la axiológica. Según la primera, unos hábitos, acciones y pasiones admiten el justo medio y otros no lo admiten. Según la segunda, todo hábito, acción o pasión que no sea moralmente indiferente es un extremo, sea positivo, sea negativo.

Desde el punto de vista ontológico («desde el punto de vista de su entidad [οὐσία] y de la definición que enuncia su esencia [τὸ τί ἦν εἶναι]»), los hábitos, las acciones y las pasiones se distribuyen, según enseña Aristóteles, en dos grupos: los que admiten «el más y el menos» y los que no lo ad-miten.

Algunos hábitos, en efecto (y lo mismo puede decirse de algunas acciones y pasiones), pueden ordenarse en un continuo según su mayor o menor intensidad cualitativa, pues en su naturaleza se entraña alguna referencia al grado o la medida. Hay, según los ejemplos de Aristóteles, actitudes tacañas, generosas o pródigas, acciones miedosas, valientes y osadas, placeres más o menos templados y placeres desenfrenados, etc. (cf. *Eth. Nic*., II, 7, 1107 a 27 ss.). En semejante continuo cualitativo se distinguirá, por tanto, el extremo más bajo y el extremo más alto, así como un «cierto justo medio» entre ellos. Este justo medio no ha de ser el absoluto o aritmético, sino el relativo a nosotros, aquel que determinaría la razón del «hombre prudente» (ὁ φρόνιμος). La célebre ilustración de Aristóteles explica perfectamente este punto: «Si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como justo medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de

nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho» (*Eth. Nic*., II, 6, 1106 a 31-1106 b 4).

Otros hábitos —y otras acciones y otras pasiones—, tal es la doctrina de Aristóteles, no pueden, en cambio, ordenarse en un continuo cuando se los considera desde la perspectiva ontológica. A diferencia de una acción que de cobarde pasa a ser valiente u osada en razón de la cuantía del riesgo corrido, o que de tacaña se convierte en generosa o en pródiga en razón de la cantidad de dinero o de bienes donada, la envidia o el homicidio —son ejemplos de Aristóteles—, cuya naturaleza no incluye ninguna referencia al grado o la medida, no cambian su esencia por incremento o disminución de magnitud o proporción alguna.

Desde el punto de vista axiológico («desde el punto de vista de lo mejor [τὸ ἄριστον] y del bien [τὸ εὖ]»), las cosas son, en cambio, distintas: todo hábito y toda acción o pasión que no sean moralmente indiferentes son extremos contradictoriamente opuestos (o son buenos o son malos), que, como tales, no admiten el justo medio[8].

Las dos tesis siguientes establecen las relaciones que, según Aristóteles, se dan entre las perspectivas ontológica y axiológica desde las que cabe considerar a los hábitos, las acciones y las pasiones.

Tercera tesis: Todo hábito (y toda acción y pasión) que, desde el punto de vista ontológico, es un cierto justo medio entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto, desde el punto de vista axiológico es el único extremo positivo o virtud. Dicho de otra forma: el que la bondad moral sea, desde el punto de vista del ser, un justo medio relativo a dos extremos opuestos moralmente malos no implica en modo alguno ni que la diferencia entre lo bueno y lo malo sea de grado ni que quepa obrar lo bueno con exceso o con defecto. Lo bueno moral es, desde el punto de vista del valor, algo absoluto. Nada, pues, más erróneo que la interpretación kantiana de la

genuina noción aristotélica de la virtud, la cual es a la vez, desde perspectivas diferentes, justo medio (μεσότης) y extremo (ἀκρότης), algo relativo y algo absoluto[9].

Cuarta tesis: Todo hábito (y toda acción y pasión) que, desde el punto de vista ontológico, no es un justo medio (porque es un extremo por exceso o por defecto o porque su naturaleza no admite el justo medio) es, desde el punto de vista axiológico, un hábito negativo, o sea, un vicio. Nuevamente se pone de relieve con esta afirmación que la diferencia entre lo bueno y lo malo morales no es en absoluto, para Aristóteles, una diferencia de grado: la virtud es, desde la perspectiva ontológica, un justo medio; el vicio no lo es nunca; la virtud es, desde el punto de vista axiológico, un extremo positivo, al que se opone contradictoriamente el vicio por exceso o por defecto, que es siempre un hábito negativo[10]. No se puede, por tanto, obrar lo bueno con exceso o con defecto. La caracterización kantiana del modo en que Aristóteles presenta la diferencia entre lo bueno y lo malo morales es, pues, por completo equivocada.

La última tesis aristotélica que es preciso consignar determina, a la luz de lo establecido, la diferencia específica de la virtud como hábito y equivale, por tanto, a la formulación del principio de la μεσότης como criterio del obrar moral.

Quinta tesis: La virtud moral es el hábito electivo del justo medio relativo a nosotros entre dos extremos viciosos, uno por exceso y otro por defecto. O en equivalentes términos imperativos: Obra siempre de tal manera que elijas el justo medio en las pasiones y en las acciones (cf. *Eth. Nic.*, II, 9, 1109 a 21-22). Esta tesis es, como se ve, consecuencia inmediata de las dos anteriores. De las relaciones ontológicas y axiológicas que rigen los hábitos, las acciones y las pasiones, se infiere como criterio seguro del obrar virtuoso la elección del justo medio en las pasiones y en las acciones. En efecto, puesto que aquello que, desde la perspectiva del valor, es un extremo moralmente malo, no admite, desde la perspectiva del ser, el justo medio; y puesto que aquello que, desde el punto de vista ontológico, es justo medio, resulta ser, desde el punto de vista axiológico, el único extremo moralmente bueno, se

sigue de modo necesario que, para obrar virtuosamente, hay que elegir el justo medio en las pasiones y en las acciones.

¿No es, pues, un completo desacierto calificar de «insípida» a una sabiduría moral que, con todas las deficiencias que pueda presentar, se apoya en el hallazgo de las intrincadas conexiones ontológicas y axiológicas que gobiernan la vida moral? ¿No merecía, en verdad, el principio aristotélico de la μεσότης incluirse en la clasificación de los principios prácticos materiales de la moralidad, acaso entre los que se basan en un fundamento objetivo interior de determinación de la voluntad?

Con su crítica del principio aristotélico del justo medio, Kant ha puesto de manifiesto el desconocimiento que padecía de su genuino sentido. Ha destruido, en verdad, la pretensión de erigir en pauta moral el popular μηδὲν ἄγαν, *ne quid nimis*. Pero sus reproches no han podido alcanzar lo que Aristóteles, con visión genial, propone como su descubrimiento capital: que lo que por su naturaleza es un relativo justo medio (μεσότης) resulta ser, por su valor, el único extremo (ἀκρότης) absolutamente bueno en sentido moral.

---

1 Friedrich Adolf Trendelenburg, *Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik* (1867), reeditado en Rüdiger Bittner y Konrad Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975), p. 409.

2 Vid. Hermann Kalchreuter, *Die μεσότης bei und vor Aristoteles*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Universität Tübingen (Tübingen, Druck von H. Laupp Jr, 1911).

3 Vid. Johann Friedrich Gensichen*, Verzeichnis der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören, welche den 25. April 1808. Nachmittags um 2 Uhr und in den folgenden Tagen, in der Sub-Inspector Wohnung auf dem Collegio Albertino, in Kneipshoffe, gegen baare Bezahlung in Courant öffentlich veräußert werden sollen*. Königsberg, gedrückt in der Hartungschen Hof- und academ. Buchdruckerei. (Rodopi Philosophical Facsimiles, n.º 12, 1968), n.º 41, p. 11.

4 En una de sus lecciones sobre filosofía moral se encuentra esta otra fórmula: «De lo bueno no se debe hacer demasiado ni demasiado poco (*Man muß des Guten nicht zu viel und nicht zu wenig tun*)» (V-MS/Vigil XXVII 61).

5 No estará de más recordar en esta ocasión el célebre apóstrofe a la sinceridad que se halla en el libro de Kant sobre la religión: «*¡Oh sinceridad!*, Astrea que has huido de la tierra al cielo, ¿cómo hacerte volver a bajar (a ti, que eres el fundamento de la conciencia y, por tanto, de toda religión interior) desde allí hasta nosotros? Puedo conceder, aun cuando es muy de lamentar, que la *franqueza* (el decir *toda* la verdad que se sabe) no se encuentra en la naturaleza humana. Pero la sinceridad (que *todo lo que se dice* se diga con veracidad) ha de poder exigirse de todo hombre, y si incluso en nuestra naturaleza no hubiera ninguna disposición para ella, y solo estuviera descuidado su cultivo, entonces la raza humana debería ser a sus propios ojos un objeto del más profundo desprecio» (RGV VI 190).

6 A este propósito, Kant considera de todo punto falsa la interpretación literal de los versos de Horacio que le sirven de ilustración del principio del justo medio: *Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui — ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*. «*Sapiens* significa en este caso» —escribe el filósofo— «solo un hombre *timorato* (*prudens*), que no se figura en la fantasía una perfección de virtud que, en tanto que ideal, exige, en verdad, la aproximación a este fin, pero no el cumplimiento, porque semejante exigencia excede las fuerzas humanas y encierra en su principio algo disparatado (fantástico). Pues ser *demasiado virtuoso*, es decir, ser demasiado afecto al deber, valdría aproximadamente tanto como hacer un círculo demasiado redondo o una línea recta demasiado recta» (MS VI 433).

7 Las citas de esta obra están tomadas de la traducción española (con ligeras modificaciones) debida a María Araujo y Julián Marías. Sobre la importancia filosófica de este pasaje, particularmente de las líneas 5-8 de la página 1107 a, llamó la atención Nicolai Hartmann en su *Ethik* (Berlin y Leipzig, Walter de Gruyter, 1935, 2. Aufl.), II. Teil, V. Absch., 48. Kap., pp. 400-401, considerando que había sido durante largo tiempo insuficientemente valorado por los intérpretes.

8 El que toda ἕξις que no sea indiferente es un extremo axiológico, es decir, el que lo bueno y lo malo morales sean extremos desde el punto de vista del valor, no ha de entenderse en el sentido de que sean, absolutamente, lo óptimo y lo pésimo respectivamente. Esta interpretación impediría, en efecto, que haya grados en el mal moral y, sin duda, para Aristóteles, hay acciones cuya maldad moral reviste mayor gravedad que la de otras acciones moralmente vituperables, aun siendo de la misma especie.

9 Cf. Nicolai Hartmann, *Ethik*, ed. cit., p. 401.

10 Repárese también en este caso que la presente tesis no supone que Aristóteles sostenga que el mal moral no admite grados. Por una parte, en verdad, lo malo moral se opone a lo bueno moral ya por exceso ya por defecto, y ocurre que unas veces el defecto y otras el exceso se opone más a lo bueno (cf. *Eth. Nic.*, II, 8, 1109 a 1-14). Por otra parte, como ya se ha advertido anteriormente, tanto en el caso de lo malo por exceso como en el de lo malo por defecto, hay, a

su vez, acciones más o menos graves desde el punto de vista de su maldad moral.

CAPÍTULO V

LAS REGLAS DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA Y LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

1. LAS REGLAS DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA

Por más que la tarea filosófica a la que Kant dedicó casi por entero sus esfuerzos intelectuales fuera la crítica de la «facultad de la razón en general», y no la «crítica de los libros y de los sistemas» (KrV B 27), ello no puede hacer olvidar que esta última es un ingrediente necesario de la reflexión filosófica y que se halla sometida a reglas estrictas. En la obra del propio Kant se hallan diseminadas valiosas indicaciones sobre el particular, que, reunidas y bien conjuntadas, forman lo que cabría llamar «las reglas de la crítica de los sistemas filosóficos». A la luz de ellas es necesario valorar de manera conjunta las conclusiones particulares a que ha conducido el examen de las objeciones de Kant contra la formulación aristotélica del principio de contradicción, contra la división de las figuras del silogismo categórico, contra el elenco de las categorías aristotélicas y, en fin, contra la doctrina peripatética de la virtud como justo medio.

Las ocasionales reflexiones de Kant sobre el modo en que se ha de proceder en el examen de las obras y los sistemas filosóficos pueden presentarse bajo la forma de un catálogo de reglas hermenéuticas fundamentales. Cabe incluso sistematizar estas reglas presentándolas como funciones particulares y específicas de las tres facultades que Kant distingue en el seno de la facultad superior de conocer: el entendimiento, el juicio y la razón.

I.— Así, el primer conjunto de reglas nace del uso del entendimiento o «facultad de los conocimientos» o «de las reglas»

(KrV B 137, A 132/B 172). Las denominamos y enunciamos del modo siguiente.

Primera regla o regla de lo principal: *La crítica filosófica debe buscar lo principal del sistema estudiado y no fijarse tan solo en lo que es secundario o accesorio en él.* No haber atendido a este precepto es precisamente lo que Kant reprocha al autor anónimo —luego se supo que los autores fueron Christian Garve y Johann Georg Feder— de la reseña de la *Crítica de la razón pura* aparecida a comienzos de 1782 en una revista erudita de Gotinga: «[El crítico] parece no entender de qué se trataba propiamente en la investigación de la que (feliz o desgraciadamente) me he ocupado» (Prol IV 373).

Segunda regla o regla del conjunto: *La crítica filosófica debe tener presente la estructura o idea de conjunto del sistema estudiado.* La razón de este precepto no es otra que el necesario carácter sistemático de toda ciencia. Así se lo comunica Kant al propio Garve en el intercambio epistolar que mantuvieron a raíz de la publicación de la mencionada reseña: «Me atrevo a demostrar formalmente que ni una sola proposición verdaderamente metafísica puede explicarse separada del conjunto, sino que siempre tiene que ser derivada únicamente de la relación que tiene con las fuentes de todo conocimiento racional puro en general, por tanto, del concepto del conjunto posible de tales conocimientos» (Carta a Christian Garve del 7 de agosto de 1783, Br x 341; cf. KrV A 832/B 860 ss.; Refl 2513 XVI 400 y Refl 5025 XVI 64).

Tercera regla o regla de las palabras y las cosas: *La crítica filosófica no debe fijarse tan solo en las palabras en que se enuncia el sistema que se estudia, sino que debe atender sobre todo a las cosas mismas de las que habla.* El buen crítico es, según señala Kant, aquel «que no se agarra a las palabras, sino que investiga las cosas» (Prol IV 372). En efecto, quien ha comprendido lo principal y el todo de un sistema, puede ir de las palabras a las cosas significadas por ellas, sin «agarrarse a las palabras», vale decir, sin interpretar contra su sentido más pertinente las palabras mismas[1].

Las tres reglas enunciadas son en el fondo, por nacer del entendimiento, consecuencia de la máxima universal de «pensar por sí mismo», que Kant denomina también máxima del modo de pensar ilustrado o del modo de pensar libre de prejuicios (cf. KU v 294-295; Log IX 57). «*Pensar por sí mismo*» —escribe el filósofo— «significa buscar en uno mismo (es decir, en su propia razón) la suprema piedra de toque de la verdad» (WDO VIII 146-147). Quien piensa por sí mismo trata, en efecto, de examinar un sistema filosófico dado ateniéndose sobre todo a la pretensión de verdad de dicho sistema, de cuyo logro efectivo solo la razón puede ser juez. «En el enjuiciamiento de los escritos de otros» —escribe Kant— «hay que elegir el método de la participación en el objeto universal de la razón humana» (Refl 4992 XVIII 53), que no es sino la verdad.

II.— El segundo conjunto de reglas tiene su fuente en el uso del Juicio, es decir, de «la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal» (KU v 179). Lo constituyen las dos reglas siguientes, según que el juicio sea, respectivamente, determinante o reflexionante.

Cuarta regla o regla de los principios: *La crítica filosófica debe examinar y comprobar los principios de que parte el sistema, confrontándolos con las cosas mismas.* El buen crítico, en efecto, es, al decir de Kant, el «que investiga las cosas y no solo examina y comprueba los principios de los que partió el autor» (Prol IV 373).

Quinta regla o regla de los supuestos: *La crítica filosófica debe poner de relieve los supuestos que hacen válido o inválido el sistema considerado*. Tal es, en efecto, lo que el propio Kant hubiera deseado, según declara, para el juicio público de su obra principal, a saber, «caer en manos de un crítico suficientemente perspicaz como para atisbar los elementos sobre los que se apoya propiamente el valor del escrito o su falta de valor» (Prol IV 372).

Estas dos reglas, por tener su origen en la facultad de juzgar, son aplicación de la máxima universal de «pensarse en la posición de otro», que Kant llama también máxima del modo de pensar ampliado (cf. KU v 294-295; Log IX 57). Seguir esta máxima supone en este caso, en efecto, reflexionar desde un punto de vista

universal sobre los principios, explícitos o implícitos, del sistema estudiado, poniéndose, por tanto, para ello en el punto de vista del autor del sistema en cuestión.

III.— El tercer conjunto de reglas, en fin, tiene su origen en el uso de la razón en sentido estricto, esto es, de «la facultad de derivar de lo universal lo particular» (Anth VII 199; cf. KrV A 298/B 355 ss.), y son como sigue.

Sexta regla o regla de las premisas y las conclusiones: *La crítica filosófica no debe confundir lo que en un sistema filosófico son las premisas con las conclusiones ni exponer estas sin fundamentarlas en aquellas*. La inadvertencia de este precepto es lo que Kant recrimina, en efecto, a la reseña de la *Crítica de la razón pura* debida a Garve y a Feder, pues en ella el crítico —escribe el filósofo — «recorre con vehemencia una larga serie de proposiciones de las cuales no se puede pensar nada sin conocer sus premisas, esparce aquí y allá su desaprobación, cuya razón no ve el lector, como tampoco entiende las proposiciones contra las que se supone que va dirigida» (Prol IV 373).

Séptima regla o regla de la concordancia: *La crítica filosófica debe buscar la concordancia de lo que son tan solo contradicciones aparentes del sistema que se estudia*. El fundamento de este precepto lo declara Kant en un célebre pasaje de su *Crítica de la razón pura*: «Me limito a observar que no es nada raro que, cotejando los pensamientos que un autor expresa sobre su asunto, tanto en la conversación común como en los escritos, le entendamos incluso mejor de lo que él mismo se entendió; pues, al no haber precisado suficientemente su concepto, hablaba o aun pensaba a veces en contra de su propio propósito» (KrV A 314/B 370).

Octava regla o regla de la consecuencia lógica: *La crítica filosófica debe denunciar las inconsecuencias lógicas en que realmente incurra el sistema estudiado*. Kant lo dejó dicho claramente en su *Crítica de la razón práctica*: «Ser *consecuente* es la obligación suma de un filósofo y, sin embargo, la que más rara vez se encuentra cumplida» (KpV v 24).

Estas tres últimas reglas, por tener sus raíces en la razón en sentido estricto, son resultado de la máxima universal de «pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo», que Kant designa también como máxima del modo de pensar consecuente o franco (cf. KU v 294-295; Log IX 57). Si es verdad que esta máxima es, según la doctrina kantiana, la más difícil de cumplir e inalcanzable sin el concurso de las dos máximas anteriores, es forzoso atribuir también a este tercer conjunto de reglas análoga dificultad y pareja necesidad de aplicarse en unión con las reglas de los dos conjuntos precedentes.

2. LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

Kant no se propuso en ninguna de sus obras examinar críticamente la entera filosofía de Aristóteles, sino que, como se ha comprobado en los capítulos precedentes, consideró tan solo algunas doctrinas peripatéticas con vistas a la elaboración de sus propias teorías. No cabe, pues, esperar encontrar en los escritos kantianos una interpretación global del pensamiento de Aristóteles ni una discusión de todas y cada una de las tesis básicas que constituyen el edificio doctrinal del aristotelismo. Con todo, es menester señalar que las cuestiones aisladas en las que se fijó son centrales en el sistema intelectual del Estagirita. El llamado principio de contradicción es, al decir del propio Aristóteles, no solo el más firme de todos y el que mejor se conoce, sino «el que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes» (*Metaph*., IV, 3, 1005 b 15). La doctrina del silogismo se encamina al logro del saber demostrativo, pues no en vano entiende Aristóteles por demostración «el silogismo que produce ciencia» (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), aquel cuya sola posesión nos hace saber la cosa (cf. *An. post*., I, 2, 71 b 17-19). Las figuras de las categorías recogen, por su parte, un grupo de significados básicos del ente, objeto de estudio de la que el Estagirita tenía por la más

excelente ciencia, la metafísica o ciencia del «ente en cuanto ente». Y la concepción de la virtud como justo medio representa, en fin, la síntesis y la justificación filosófica última de la sabiduría moral de los griegos. En su crítica del sistema de Aristóteles, Kant se ha atenido, en verdad, a la *primera de las reglas* de la crítica filosófica o regla de lo principal, pues las doctrinas que han centrado sus análisis son realmente fundamentales en el edificio intelectual del filósofo griego.

No cabe ocultar, sin embargo, que el pensador de Königsberg ha dejado explícitamente desatendidas enseñanzas peripatéticas básicas. Entre ellas merece especial mención la concepción aristotélica de lo divino. Como es sabido, según Aristóteles, la sabiduría o filosofía primera es sobre todo una ciencia teológica (θεολογικὴ ἐπιστήμη), o incluso divina (θεία), en el doble sentido de que es la ciencia que Dios mismo tiene y la ciencia que trata sobre Dios mismo. Por ello no hay ciencia mejor ni más noble ni más digna de aprecio (cf. *Metaph*., I, 2 983 a 5-11). ¿Cómo es entonces que Kant ni siquiera haya incluido la célebre prueba aristotélica del primer motor entre «los argumentos de la razón especulativa para inferir la existencia de un ser supremo» (KrV A 591/B 619), elenco que solo cobija, como es sabido, a la prueba ontológica, la cosmológica y la físico-teológica?

En ningún lugar de sus escritos atribuye Kant a Aristóteles, ni a ningún otro pensador determinado, la formulación de la prueba del primer motor, a pesar de haber sido, sin embargo, el Estagirita el que claramente ha establecido por vez primera que el primer motor no puede confundirse con un alma del mundo. Kant se conforma sencillamente con señalar que el argumento se debe a «los antiguos». «La prueba cosmológica» —se lee en una de sus lecciones de metafísica— «que infiere la existencia de una causa necesaria a partir de la existencia de cosas contingentes, es adecuada a la razón natural; y también lo es la prueba que utilizaron siempre los antiguos y que denominaron prueba tomada *de primo motore*» (V-Met-L1/Pölitz XXVIII 315-316). La doble razón de su exclusión del elenco de las pruebas de la existencia de Dios acierta Kant a darla en una de sus lecciones de teología racional: «No hay

más pruebas especulativas de la existencia de Dios que estas tres. Pues, por lo que respecta al concepto de los antiguos de un *primus motor*, y de la necesidad de su existencia a partir de la imposibilidad de que la materia haya podido moverse primero por sí misma, esta prueba ya está contenida en la cosmológica, y no es siquiera tan universal, porque esta toma también a la vez los cambios y la contingencia de los pensamientos, y no solo el movimiento del mundo de los cuerpos, como fundamento de prueba» (V-Phil-Th/Pölitz XXVIII 1009).

En consecuencia, a pesar de que Kant no haya dedicado un estudio particular y expreso a la prueba aristotélica de la existencia de un primer motor inmóvil (ἀκίνητον κινητόν) (cf. *Metaph*., XII, 6, 1071b3-24), no puede decirse que el filósofo de Königsberg haya olvidado por completo confrontar su pensamiento con el del Estagirita en asunto tan capital. Su crítica del argumento cosmológico (KrV A 603-614/B 631- 642) y su discusión de la «cuarta oposición de las ideas trascendentales» de la Antinomia de la razón pura (KrV A 452-460/B480-488) tratan, en efecto, del núcleo mismo en que consiste la prueba en cuestión: la pretensión de inferir la existencia de una causa primera a partir de la serie de los cambios —de los «movimientos», en terminología aristotélica— que acontecen en el mundo.

Si, pues, Kant ha considerado, de una u otra manera, lo esencial de la filosofía de Aristóteles, plegándose así a la primera de las reglas de la hermenéutica filosófica, no se puede decir lo mismo, sin embargo, respecto de las que hemos enumerado como la *segunda* y la *tercera reglas* de la crítica de los sistemas de pensamiento. Y acaso haya que ver la razón fundamental del incumplimiento de estos preceptos en el escaso conocimiento directo de los escritos del propio Aristóteles que trasparece en la obra del pensador prusiano.

Una gran parte del desacierto de Kant en su examen de las doctrinas aristotélicas se debe, en efecto, al hecho de no haberse representado en su conjunto el todo del sistema filosófico de Aristóteles y, en consecuencia, haberse atenido más a las palabras

—es decir, a algunos significados de ellas, con exclusión de otros posibles— que a las cosas significadas por las palabras. Como se ha mostrado en las páginas anteriores, Kant, al examinar el principio de contradicción, no ha reparado en el sentido preciso en que el Estagirita toma el adjetivo «imposible» ni en los diversos significados que atribuye al adverbio «simultáneamente». Tampoco ha advertido el pensador alemán, al discutir la reducción de las figuras silogísticas, que, para Aristóteles, la reducción no es un procedimiento para hacer válido un silogismo que sin él no lo sería, sino un método para probar la validez que ya tiene un silogismo. Algo análogo cabe decir respecto de la naturaleza de lo que los aristotélicos medievales llamaron «postpredicamentos»: Kant ha creído erróneamente que el propio Aristóteles los incluyó en la lista de las categorías. Y por atenerse, en fin, a fórmulas que no provienen directamente de Aristóteles, tampoco ha vislumbrado Kant que el filósofo griego atribuye a la virtud el carácter de «justo medio» tan solo en sentido ontológico, pero no en sentido axiológico, en el que la virtud es siempre el único «extremo» positivo.

Ciertamente, sería injusto decir que Kant ha pecado contra todas las otras reglas de la crítica filosófica que él mismo defiende al menos de modo implícito. Pero no cabe ocultar que la otra gran parte del claro desacierto en sus análisis de las enseñanzas aristotélicas se debe a que el filósofo prusiano ha desatendido las *reglas* que hemos enumerado en *cuarto* y *quinto lugar*, la regla de los principios y la regla de los supuestos, respectivamente. No parece, en efecto, que Kant haya juzgado las doctrinas de Aristóteles desde los principios y los supuestos del propio sistema del Estagirita. En muchos casos, parece que las ha valorado desde las bases que configuran el idealismo trascendental. Así ocurre, en efecto, con las objeciones que propone contra la formulación del principio de contradicción: Kant la juzga a la luz de la concepción que se hizo de la modalidad como relación del juicio con la facultad cognoscitiva y del tiempo como forma pura de la sensibilidad interna. La propuesta de reemplazar el principio supremo del silogismo por un nuevo principio, basado en la comprehensión de

los conceptos antes que en su extensión, aunque no se apoya en ningún fundamento propio del idealismo trascendental, desatiende, sin embargo, un supuesto básico de Aristóteles. Se trata del supuesto de que el silogismo «parte de lo universal» (*Eth. Nic*., VI, 3, 1139 b 28). Kant mismo tuvo que reconocer, a la postre, que dicho supuesto viene exigido, en verdad, por las cosas mismas. Es evidente, por otra parte, que las objeciones que el filósofo de Königsberg dirige contra el elenco aristotélico de las categorías nace en última instancia de la asimilación de los clásicos *praedicamenta* con los llamados «conceptos puros del entendimiento». Nada más dispar, sin embargo, que «las cosas significadas por las figuras de la predicación» (*Metaph*., V, 7, 1017 a 23) y los «conceptos que prescriben leyes a priori a los fenómenos» (KrV B 163). Algo análogo sucede, en fin, con la valoración del principio de la μεσότης, que Kant desfigura al considerarlo desde la exclusiva óptica de su descubrimiento del principio formal de la moralidad.

Es, sin duda, legítimo enjuiciar, como parece hacer Kant, ciertas tesis de un sistema filosófico a la luz de los principios de otro sistema ajeno a él. Pero entonces no se muestra en primera instancia la insuficiencia intrínseca del sistema juzgado, sino acaso su incompatibilidad con el sistema desde cuyo punto de vista se juzga. Hay que admitir, pues, de antemano la verdad del último sistema para reconocer la falsedad del primero, pero en modo alguno cabe ver en la mera incompatibilidad de ambos un signo de la falsedad del primero ni tampoco, como es claro, un apoyo para aceptar la verdad del otro.

El hecho de que Kant no haya pretendido nunca examinar el edificio entero de la filosofía aristotélica, sumado al desconocimiento general que padecía de los escritos mismos del Estagirita, explica quizás que el filósofo prusiano no haya aplicado, para juzgar a Aristóteles, las *reglas séptima* y *octava* de la crítica filosófica. La fragmentariedad de su examen y la parquedad de los pasajes de Aristóteles consultados no le han permitido, en efecto, conjuntar las diversas declaraciones del Estagirita para «entenderle incluso mejor de lo que él mismo se entendió» (KrV A 314/B 370) ni para

comprobar si en verdad Aristóteles cumplió el sumo deber del filósofo de ser consecuente consigo mismo (cf. KpV v 24).

La posición de Kant ante la filosofía de Aristóteles ilustra, pues, en un caso paradigmático, la dificultad extraordinaria del diálogo entre sistemas diversos de pensamiento, pero, a la vez, la indeclinable necesidad de la mutua comprensión y la confrontación intelectual entre ellos. La búsqueda de la verdad constituye, en efecto, como diría el mismo filósofo de Königsberg, «el objeto universal de la razón humana (*die allgemeine Sache der menschlichen Vernunft*)» (Refl 4992 XVIII 53).

---

1 Esta tercera regla supone necesariamente la aplicación de las dos reglas anteriores. No se opone, por tanto, a ella el hecho de que Kant haya desautorizado la pretensión de interpretar de manera no literal la *Crítica de la razón pura*, particularmente su Estética transcendental, basada en el punto de vista de Beck y de Fichte. Kant, en efecto, no consideró que el aludido punto de vista fuera el propio del auténtico criticismo. Cf. Immanuel Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, Br XII 370-371.

APÉNDICE

MILLÁN-PUELLES ANTE LA CRÍTICA DE KANT A DOS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE ORIGEN ARISTOTÉLICO

1. ORIGINALIDAD E INTERÉS DE LAS INDAGACIONES DE MILLÁN-PUELLES SOBRE LA CRÍTICA KANTIANA DE DOS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE ORIGEN ARISTOTÉLICO

Además de los reproches que Kant dirige en sus escritos contra varias teorías o tesis aristotélicas —la formulación del principio de contradicción, la división de las figuras del silogismo, el elenco de las categorías y la concepción de la virtud como justo medio—, estudiados en los capítulos precedentes de este libro, en la *Crítica de la razón pura* se encuentra también una toma de postura frente a doctrinas que, aunque no fueron explícitamente defendidas por Aristóteles, tienen sin duda su origen en el pensamiento del Estagirita. Tales son la tradicional definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* y la teoría medieval de los trascendentales, que se cifra en la fórmula *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Del examen de la interpretación kantiana de estas dos doctrinas se ha ocupado Antonio Millán-Puelles en unas pocas páginas de dos de sus obras: respectivamente, en su libro sobre el interés por la verdad[1] y en el tomo primero de su investigación sobre la lógica de los conceptos metafísicos[2].

El estudio de Millán-Puelles es original y sumamente instructivo. Es original, porque su propósito no es otro que el de indagar el valor de verdad que haya que atribuir a la interpretación kantiana de las mencionadas doctrinas. Difiere así de otras investigaciones de

carácter predominantemente histórico, para las que la confrontación del criticismo con las doctrinas anteriores es reveladora de los motivos, los antecedentes y la evolución del pensamiento kantiano, así como de su continuidad o discontinuidad con la tradición[3]. Es también un estudio sumamente aleccionador, sobre todo por dos motivos. Primero, porque proviene de un autor que, por defender un realismo metafísico que tiene una de sus inspiraciones más profundas en la tradición aristotélico-tomista, ha hecho suyas en su propio pensamiento las enseñanzas criticadas por Kant. Segundo, porque pone de manifiesto, con rigor y claridad admirables, los errores y tergiversaciones que están en la base de la interpretación que de esas teorías propone el filósofo de Königsberg.

Como el conocimiento de la indagación llevada a cabo por Millán-Puelles es útil, además, para hacerse cargo de la idea que se formó Kant de los desarrollos de la filosofía aristotélica, en lo que sigue se glosan los resultados de esas investigaciones y se añaden otras consideraciones que abundan en lo dicho por el filósofo español. El comentario de los estudios debidos a Millán-Puelles sirve, pues, de complemento a lo expuesto en este libro sobre la crítica de Kant a la filosofía de Aristóteles.

2. LA «DEFINICIÓN NOMINAL DE LA VERDAD»

Sobre lo verdadero y lo falso escribe Aristóteles en su *Metafísica*: «Decir que lo que es, no es o que lo que no es, es, es falso, y decir que lo que es, es y que lo que no es, no es, es verdadero» (*Metaph.*, IV, 7, 1011 b 26-27). Esta concepción de la verdad —de la verdad del entendimiento o verdad del *logos*, según la puntualización de Millán-Puelles— cristalizó siglos después en una fórmula que se hizo célebre entre los pensadores medievales: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento. Alberto Magno, con cierta exageración, la atribuye directamente al propio Aristóteles: «Dice Aristóteles en el libro quinto de la *Metafísica* que la verdad es la adecuación de las cosas y los

entendimientos (*veritas est adaequatio rerum et intellectuum*)»[4]. Pero incluso Tomás de Aquino, aunque asegura que la definición se encuentra en el *Liber de definitionibus* del médico judío Isaac Ben Salomón Israelí (865-955)[5], la retrotrae en última instancia a la antes citada declaración de Aristóteles: «La verdad del entendimiento es la adecuación del enten-dimiento y la cosa, en el sentido de que el entendimiento dice que es lo que es y que no es lo que no es»[6].

En la *Crítica de la razón pura* Kant enuncia de este modo, acaso un poco críptico, su postura ante esta fórmula tradicional: «La antigua y célebre pregunta con la cual se creía poner a los lógicos en un aprieto, y se trataba de llevarlos, ya a quedar sorprendidos en un miserable dialelo, ya a tener que reconocer su ignorancia y, por ende, la vanidad de todo su arte, es esta: *¿Qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber, que esta es la concordancia del conocimiento con su objeto, está aquí aceptada y presupuesta; pero se quiere saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento» (KrV A 58/B 82)[7].

En dos tesis cabe cifrar esta posición de Kant. Según la primera, la afirmación de que la verdad es la adecuación del pensamiento con la realidad hay que entenderla como una «definición nominal» (*Namenerklärung*), es decir, como una mera explicación del significado de la palabra «verdad». En esa medida, esta definición constituye el supuesto imprescindible de toda búsqueda de la esencia de la verdad. A tenor de la segunda tesis, la fórmula tradicional resulta, sin embargo, inaceptable si se la toma como una declaración del criterio de la verdad, del indicio que nos permite reconocer si un conocimiento es o no es verdadero[8]. En ese caso, en efecto, la fórmula nos lleva forzosamente, según Kant, o bien a incurrir en un dialelo, esto es, en un círculo vicioso irresoluble, o bien a reconocer nuestra ignorancia insuperable.

Para explicar en qué consiste, según la enseñanza de Kant, el dialelo a que nos conduce, como primer miembro de la indeseable disyuntiva, la definición tradicional de la verdad cuando se la toma por una definición real, Millán-Puelles recurre a este pasaje de la

Lógica del filósofo de Königsberg: «La verdad, se dice, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. De acuerdo con esta definición meramente nominal, mi conocimiento ha de concordar, por tanto, con el objeto para ser verdadero. Ahora bien, solo *en virtud de que conozco el objeto* puedo compararlo con mi conocimiento. Por consiguiente, mi conocimiento ha de confirmarse a sí mismo, pero ello dista mucho de ser suficiente para la verdad. Pues como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, lo único que siempre puedo juzgar es si mi conocimiento del objeto concuerda con mi conocimiento del objeto. A este círculo explicativo los antiguos lo llamaban *dialelo*» (Log IX 50)[9]. Lo comenta así: «El nervio del razonamiento kantiano en este punto consiste en la suposición, enteramente indudable a primera vista, de que, para saber si el conocimiento concuerda con el objeto es necesario comparar (*vergleichen*) el objeto con el conocimiento. Esta exigencia parece cosa tan clara como la necesidad de comparar B con A para saber si A concuerda con B. Y como quiera que, para comparar B con A, es necesario conocer B, resulta que, para conocer si el conocimiento concuerda con el objeto, es indispensable conocer el objeto, con lo cual ya está dado el círculo vicioso denunciado por Kant»[10].

No señala Millán-Puelles, acaso por considerarlo fácilmente comprensible, en qué consiste la ignorancia invencible a que nos lleva, según Kant, como segundo miembro de la disyunción antes señalada, la definición tradicional de la verdad interpretada como una definición real. Pero, dada la lógica de la argumentación kantiana, conviene consignarlo expresamente. El razonamiento puede enunciarse de este modo: si, con el fin de evitar el anterior círculo vicioso, se afirma que, para conocer si un conocimiento es verdadero, se requiere la comparación del conocimiento con el objeto mismo, y no con el conocimiento del objeto, entonces es forzoso admitir que tal comparación es imposible. El conocimiento, en efecto, es inmanente a la conciencia y el objeto, en cambio, trascendente a ella. No sabemos, pues, ni podemos saber qué es la verdad.

Bien se advierte entonces que la objeción de Kant contra la definición tradicional de la verdad se puede presentar bajo la forma de un dilema o *syllogismus cornutus*: supuesto que la verdad es la adecuación del conocimiento con el objeto, para establecer esta concordancia, o bien conozco el objeto con el que he de comparar mi conocimiento o bien no conozco semejante objeto. Si lo conozco, entonces no comparo mi conocimiento (que está en mí) con el objeto (que está fuera de mí), sino con mi conocimiento del objeto, con lo que incurro en un círculo vicioso. Si no lo conozco, entonces tampoco comparo mi conocimiento (que me es inmanente) con el objeto (que es trascendente), porque esa comparación es imposible dada la inmanencia de la conciencia. En ninguno de los dos casos, por tanto, dispongo de un criterio para reconocer que mi conocimiento es verdadero, esto es, que concuerda con el objeto.

Millán-Puelles considera que esta argumentación kantiana «no es menos sofística que los ataques, en los cuales radicalmente está inspirada, de los escépticos antiguos a la posibilidad de la verdad»[11]. Y, para mostrarlo, comienza justamente por negar el supuesto básico sobre el que se apoya: que la adecuación o concordancia en que consiste la verdad haya de conocerse mediante un nuevo acto de comparación bien del conocimiento consigo mismo (lo que constituye un círculo vicioso) bien del conocimiento con el objeto mismo (que resulta imposible por su trascendencia a la conciencia). Hay, en efecto, conocimientos cuya verdad se conoce en ellos mismos. Así lo explica el filósofo español: «Pero es el caso que la concordancia de un juicio con su objeto puede ser conocida en ese mismo juicio, es decir, sin necesidad de efectuar una comparación que sea un acto mental distinto de él. Así, por ejemplo, la concordancia del juicio “el todo excede a la parte” con “el todo”, que es el objeto al que este juicio se refiere, es conocida en este mismo juicio. La concordancia que de esta suerte se conoce es evidente, y lo es de un modo inmediato. El criterio de su verdad es su inmediata evidencia»[12].

Afirmar, en efecto, que los juicios dotados de evidencia inmediata son verdaderos, no supone ni incurrir en un círculo vicioso ni

declarar incognoscible el objeto del conocimiento. No se incurre en un dialelo, porque no se compara el juicio consigo mismo. Así lo explica Millán-Puelles: «Por supuesto, alguna noción de “el todo” hemos de tener para que pueda sernos evidente de una manera inmediata la concordancia del juicio “el todo excede a la parte” con “el todo”. Pero esa noción no es un juicio, sino solo un concepto, y, por tanto, la concordancia que con ella ha de tener el juicio “el todo excede a la parte” no puede ser la concordancia de este mismo juicio consigo mismo»[13]. No se declara tampoco incognoscible el objeto del conocimiento, porque es el mismo juicio el que suministra el conocimiento del objeto («el todo», en el ejemplo emilianense).

Adviértase que la evidencia inmediata, sea intelectual o sensible, es también el fundamento de la evidencia mediada por una demostración o por una percepción sensible. Por ello, siguiendo las indicaciones de Millán-Puelles, cabe rechazar el ataque de Kant contra la definición clásica de la verdad señalando que la índole de verdadero, es decir, de adecuado con la realidad, se descubre en todo conocimiento o juicio que presente la característica de la evidencia. Reconocer la evidencia de un juicio nada tiene que ver, en efecto, ni con comparar ese juicio consigo mismo ni con declarar trascendente a la conciencia el objeto sobre el que versa.

A esta respuesta a la objeción planteada por Kant contra la definición tradicional de la verdad solo cabría oponer la imposibilidad de que la evidencia, y, en general, cualquier otro indicio, sea un criterio universalmente válido de la adecuación del conocimiento con su objeto. Pero justamente esto es lo que sostiene Kant con su tesis de la imposibilidad de un criterio universal de lo que llama la «verdad del conocimiento según la materia». Por ello reconoce Millán-Puelles que esta tesis «está en íntima conexión con el ataque kantiano a la definición de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto»[14].

La argumentación en la que basa Kant su aserto es la siguiente: «Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, este objeto ha de estar distinguido de los otros, porque un conocimiento es falso si no concuerda con el objeto al que se

refiere, aunque contenga algo que bien puede valer respecto de otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de la verdad sería aquel que pudiese valer para todos los conocimientos sin distinción de sus objetos. Mas como quiera que en ese criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (la relación al objeto) y la verdad atañe justamente a este contenido, es cosa clara la completa imposibilidad y el cabal despropósito de preguntar por una nota distintiva de la verdad de este contenido de los conocimientos, así como la imposibilidad de indicar una señal que, de un modo suficiente y universal a la vez, nos permita reconocer la verdad. Y dado que al contenido del conocimiento lo hemos llamado la materia de este, será menester decir que no puede pedirse ninguna señal universalmente distintiva de la verdad del conocimiento según la materia, por ser ello contradictorio en sí mismo» (KrV A 58-59/B 83)[15].

También considera Millán-Puelles esta argumentación tan sofística como la que funda la crítica a la definición clásica de la verdad. Y para mostrarlo, pone de relieve, primero, que en su razonamiento Kant se sirve implícitamente del criterio de la evidencia, que, sin embargo, niega explícitamente; y, segundo, que el entero argumento reposa en un equívoco.

Respecto de lo primero, escribe, en efecto, Millán-Puelles: «Sin entrar todavía en la discusión de la validez de este razonamiento, cabe observar que Kant se vale de él para hacer evidente (*es ist klar, dass…*) la imposibilidad de que se trata, o, lo que es lo mismo, para hacer evidente que el juicio que afirma esa imposibilidad es verdadero. De esta forma, Kant acepta implícitamente la evidencia como aquello que le permite reconocer la verdad de una afirmación hecha por él. Es legítimo entonces preguntarse: ¿qué se podría oponer a la consideración de la evidencia como la señal distintiva no solo de esa verdad, sino en general de cualquier otra? ¿Es que cabe que no concuerde con su objeto algún juicio cuya concordancia con su objeto es evidente? Y si fuese posible esa falta de concordancia, ¿no cabría que estuviera en ese caso el mismo

juicio en el que Kant afirma la imposibilidad absoluta de un criterio universal de la verdad material del conocimiento?»[16].

Respecto de lo segundo, el filósofo español hace notar que la definición que Kant propone de criterio universal de verdad (a saber, «aquel que pudiese valer para todos los conocimientos sin distinción de sus objetos») encierra un equívoco. En efecto, si la expresión «sin distinción de sus objetos» (*ohne Unterschied ihrer Gegenstände*) se entiende en el sentido de «sin atender en cada caso a lo propio del objeto correspondiente», entonces un criterio universal de la verdad de los conocimientos según la materia es un puro contrasentido y Kant tiene razón en su crítica: por ser material, el criterio exige atender a la peculiaridad de los objetos, pero, por ser universal, no ha de atender a esa peculiaridad. Pero la expresión «sin distinción de los objetos» cabe entenderla en el sentido de «cualesquiera que sean los objetos a los que los conocimientos se refieren». Y en ese caso la enseñanza de Kant es errónea: es perfectamente posible un criterio universal de la verdad del conocimiento según la materia, porque semejante criterio exige que, sea cualquiera el objeto de que se trate, se atienda a él para comprobar su adecuación o su no adecuación con el conocimiento que a él se refiere. «Y siendo *en todos los casos*» —escribe Millán-Puelles— «la evidencia lo único que definitivamente garantiza la concordancia, o bien la discordancia, del conocimiento con su objeto, es indudable que hay un criterio universal de la verdad del conocimiento según la materia, y que la evidencia es precisamente ese criterio»[17].

Las razones esgrimidas por Millán-Puelles refuerzan, pues, su rechazo a la objeción de Kant contra la definición tradicional de la verdad y confirman que la adecuación del entendimiento con la realidad en la que consiste la verdad del conocimiento se conoce en última instancia por la evidencia, puesto que la verdad es una concordancia de la facultad de entender con algo presente a ella.

3. LA «FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE LOS ANTIGUOS»

La fórmula acuñada en la escolástica: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*, enuncia la tesis de que el ente en cuanto ente tiene propiedades trascendentales, es decir, aspectos que no están incluidos explícitamente en el concepto del ente, pero que se siguen de él de modo necesario y por ello han de atribuirse a todo ente. Las propiedades trascendentales expresamente consignadas en la fórmula: *uno*, *verdadero* o inteligible y *bueno*, son, pues, conceptos equivalentes o convertibles con el concepto del ente[18]. También el origen de esta doctrina se halla en el pensamiento de Aristóteles: «El ente en cuanto ente tiene ciertas propiedades» (*Metaph*., III, 2, 1004 b 15-16). Y aunque el Estagirita no desarrolló el sistema completo de estas propiedades, en sus escritos hay claras indicaciones de que tanto lo «uno» como lo «bueno» son convertibles respecto de «lo que es» (cf. *Metaph.*, IV, 2, 1003 b 22-34; 1061 a 15-18; *Eth. Nic.*, I, 6, 1096 a 23-24)[19]. Al decir de Millán-Puelles, Aristóteles «no se ocupó, en forma explícita, de la inteligibilidad como una propiedad del ente en cuanto ente»[20]. Curiosamente, sin embargo, Kant adjudicó de modo expreso esta enseñanza al Estagirita al referirse, en una de sus lecciones de metafísica, «al principio de Aristóteles: *quodlibet Ens est (transcendentaliter) verum*» (V-Met/Schön XXVIII 497).

A esta doctrina de las propiedades trascendentales del ente, que Kant atribuye en general a «los antiguos» y a «los escolásticos», opone el filósofo de Königsberg varias objeciones. Las presenta sobre todo en un pasaje añadido en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*. A pesar de su extensión, conviene transcribir por entero el fragmento de este pasaje que es objeto expreso del examen de Millán-Puelles:

> En la filosofía trascendental de los antiguos hay aún un capítulo donde se contienen conceptos puros del entendimiento, los cuales, si bien no se cuentan entre las categorías, según los antiguos debieran valer, no obstante, como conceptos apriorísticos de objetos, con lo que se

> aumentaría, sin embargo, el número de las categorías, cosa imposible. Estos conceptos los enumera la proposición, tan citada entre los escolásticos, *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Por lo que mira a los resultados (que suministraron proposiciones manifiestamente tautológicas), el uso de ese principio fue sumamente pobre, de tal manera que en tiempos modernos el principio fue habitualmente establecido también en la metafísica, pero casi nada más que a título honorífico. Sin embargo, un pensamiento que tanto tiempo se ha mantenido, siempre merece, por muy vacío que parezca ser, una investigación de su origen, y da derecho a hacer la conjetura de que tenga su base en alguna regla del entendimiento, solo que falsamente interpretada, como a menudo acontece. Esos supuestos predicados trascendentales de las *cosas* no son más que exigencias y criterios lógicos de todo *conocimiento* de las *cosas* en general, al cual fundamenta en las categorías de la cantidad, a saber, la *unidad*, la *pluralidad* y la *totalidad*, solo que estas, que habrían de ser tomadas como propiamente materiales, en tanto que pertinentes a la posibilidad de las cosas mismas, de hecho las usaron en significación formal, como pertinentes a las exigencias lógicas respecto de todo conocimiento, y, sin embargo, por descuido hacían de estos criterios del pensamiento propiedades de las cosas en sí mismas. Pues en todo conocimiento de un objeto hay *unidad* del concepto, la cual puede llamarse *unidad cualitativa*, por cuanto en ella es pensada tan solo la unidad de la composición de lo múltiple del conocimiento, como *v. gr.*, la unidad del tema en un espectáculo teatral, la de una conversación, la de una fábula. En segundo lugar, *verdad*, atendiendo a las consecuencias. Mientras más numerosas sean las consecuencias verdaderas de un concepto dado, tanto más numerosas son las señales de su realidad objetiva. A esto cabría llamarlo la *pluralidad cualitativa* de las notas que pertenecen a un concepto como un fundamento común (en él no son pensadas como magnitudes). Por último, en tercer lugar, la *perfección*, la cual consiste en que la pluralidad reconduce conjuntamente a la unidad del concepto y concuerda por completo con este y no con otro, pudiendo dársele el nombre de *integridad cualitativa* (totalidad) [...]. La tabla trascendental de las categorías no tiene ninguna necesidad de completarse, como si algo le faltara, con los conceptos de la unidad, la verdad y la perfección, sino que, excluyendo enteramente su referencia a objetos, el proceder con ellos se reduce a las reglas universales de la coincidencia del conocimiento consigo mismo (KrV B 113-116)[21].

Tres son las objeciones que, a tenor de este texto, propone Kant contra la tradicional doctrina de los trascendentales. *Primera*: Las propiedades trascendentales son, según los antiguos, «conceptos apriorísticos de objetos», que, como tales, deberían contarse entre las categorías, lo que es imposible porque el número de ellas está

completo. *Segunda*: De las propiedades trascendentales los escolásticos hicieron un uso paupérrimo, que dio lugar tan solo a «proposiciones manifiestamente tautológicas». *Tercera*: Las propiedades trascendentales no son, como pensaron los escolásticos, «propiedades de las cosas en sí mismas», sino «exigencias y criterios lógicos de todo *conocimiento* de las *cosas* en general». Discutamos por separado cada una de estas objeciones, acogiéndonos a las indicaciones de Millán-Puelles, aunque es menester tener en cuenta que estos reparos kantianos son mutuamente dependientes entre sí.

Sorprende que, según la primera objeción, Kant haya atribuido a los antiguos la tesis de que los conceptos trascendentales son conceptos apriorísticos o puros. El hecho de que esta doctrina tenga su origen en el pensamiento de Aristóteles y de que el filósofo de Estagira sea, en palabras del propio Kant, «el jefe de los empiristas» (KrV A 854/B 882), debería haberle precavido contra este error. Por ello, la respuesta de Millán-Puelles a esta primera objeción contraataca su núcleo más íntimo: «No cabe [...] que la doctrina escolástica de los conceptos trascendentales quede adulterada en mayor grado que el asignable a Kant por su interpretación de los conceptos de lo uno, lo verdadero y lo bueno, como también del ente, atribuyéndoles la índole de puros o apriorísticos, es decir, un carácter que la teoría escolástica niega inequívocamente a todo concepto»[22]. Como es sabido, en efecto, en la escolástica aristotélica «no hay ningún lugar» —en palabras de Millán-Puelles— «para conceptos enteramente extraños en su génesis a todo tipo de conocimiento sensorial»[23].

Cabe completar la respuesta emilianense a esta primera objeción de Kant con la siguiente consideración. Kant no atribuye, en verdad, a los escolásticos el intento expreso de ampliar el catálogo de las categorías con los tres conceptos trascendentales de lo uno, lo verdadero y lo bueno, pero afirma que, si se admiten tales conceptos trascendentales, es forzoso el aumento del número de las categorías, cosa que, por lo demás, es imposible. El filósofo acierta, sin duda, al abstenerse de semejante atribución, aunque no aduce

la verdadera razón que justifica semejante inhibición: en la doctrina escolástica, las categorías son los géneros supremos en que se divide el ente, mientras que las propiedades trascendentales son conceptos coextensivos con el del ente. Ambos tipos de conceptos son, pues, heterogéneos y no cabe incluir unos en el repertorio de los otros[24]. De ahí que la paradójica consecuencia consignada por Kant se siga de los supuestos del propio filósofo de Königsberg, pero en absoluto de la enseñanza de los escolásticos. La paradójica consecuencia reposa, en efecto, en estas dos tesis: primera, que los conceptos categoriales son conceptos puros y que también lo son los conceptos trascendentales; y, segunda, que el número de las categorías está completo porque se deduce del de las formas posibles de juzgar. Ambas afirmaciones forman parte, como es sabido, de la enseñanza de Kant, pero son por entero ajenas al repertorio de las que constituyen la doctrina escolástica, inspirada en Aristóteles, de las categorías y las propiedades trascendentales del ente.

Frente a la segunda objeción de Kant, Millán-Puelles se limita a señalar lo siguiente: «No nos dice Kant cuáles son en concreto esas tautologías originadas por el paupérrimo uso que, según él, hicieron los escolásticos del principio que atribuye a todo ente el ser uno, verdadero y bueno. Por consiguiente, no podemos saber si las proposiciones calificadas por Kant de tautológicas merecen, o no, ser llamadas así, o bien si algunas lo merecen y otras no. Y tampoco saldríamos de dudas atendiendo a la forma en que algunos pensadores racionalistas —los tenidos por Kant en cuenta, pues no cabe otra cosa— hicieron uso efectivo del principio en cuestión, porque ese modo de usarlo no es, desde luego, el de los escolásticos tan vagamente —no cabe más— aludidos por el autor de la *Crítica de la razón pura*»[25].

La respuesta de Millán-Puelles es acertada y suficiente, por cuanto la parquedad de los datos proporcionados por Kant en el pasaje que se comenta de su obra principal no permite entrar en mayores detalles. Pero cabe abundar en las razones de esta crítica emilianense consignando otros pasajes de la obra de Kant en los

que se recoge explícitamente la peculiar interpretación de las propiedades trascendentales que está en la base del reproche de que no proporcionan sino meras tautologías. Se comprobará así lo que con razón señala Millán-Puelles: lo lejos que esa interpretación del principio *quodlibet ens est unum, verum, bonum* se halla de la ofrecida por los pensadores de la Escolástica.

En las observaciones que Kant dejó sobre la *Metaphysica* de Baumgarten y en sus lecciones de metafísica basadas en ese manual, el filósofo de Königsberg afirma que toda cosa puede ser considerada desde dos puntos de vista: el trascendental y el metafísico. La cosa se considera *transcendentaliter*, cuando su esencia se toma como la consecuencia de sus notas esenciales, es decir, cuando a la cosa se le adjudican atributos solo respecto de su esencia determinada. Se considera, en cambio, *metaphysice* cuando la esencia de la cosa se interpreta como fundamento de ciertas consecuencias, o sea, cuando a la cosa se le atribuyen predicados respecto de sus relaciones con las demás cosas. En el primer caso se obtienen proposiciones puramente tautológicas: la cosa es lo que es; en el segundo, por el contrario, se logran proposiciones significativas (cf. V-Met/Schön XXVIII 495-496; Refl 4025 XVII 389). Así resume Kant esta enseñanza en una de sus *Reflexiones*: «Todo lo que se considera *transcendentaliter*, se toma *respective* a la esencia; en sentido metafísico, en cambio, *absolute* y *universaliter*. En el primer caso, la esencia es la consecuencia de los *essentialia*; en el segundo, la esencia con sus *essentialia* es el fundamento de consecuencias *in indefinitum*. De ahí que aquellas proposiciones sean tautológicas, mientras que estas son significativas (*praegnant*). Pues en aquellas los *essentialia* se dan únicamente mediante la esencia y son de nuevo partes constitutivas de ella» (Refl 4402 XVII 533).

A la luz de esta enseñanza, la afirmación escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum* puede interpretarse bien en sentido trascendental, bien en sentido metafísico. Así desglosa Kant esta doble consideración en otra de sus *Reflexiones* (Refl 3765 XVII 287). Respecto de la propiedad *unum* escribe: «La

unidad trascendental significa que cada cosa no es muchas. La metafísica, que cada cosa contiene mucho, lo cual, sin embargo, es uno con ella». Respecto de la propiedad *verum* anota: «La [verdad] trascendental significa que cada cosa es verdadera, es decir, que no se puede negar entre todos los conceptos posibles y que concuerda con otras cosas. La metafísica, que cada cosa contiene verdades, que es el *principium* de proposiciones elementales». Y, finalmente, respecto de la propiedad *bonum* o *perfectum* señala: «La [perfección] trascendental significa que cada cosa es perfectamente lo que es. La metafísica, que cada cosa es comparativamente perfecta».

De esta forma, según la doctrina de la que Kant se hace eco, la consideración trascendental de lo real se limita a establecer que toda cosa es una y no muchas, que el concepto de cada cosa no encierra contradicción y que a toda cosa le conviene el conjunto de las determinaciones que le pertenecen. Así resume Kant, en efecto, esta interpretación suya de la enseñanza tradicional según las lecciones de metafísica recogidas por Volckmann: «*Quodlibet ens est unum, verum, bonum*; esta fue una antigua proposición escolástica, cuya investigación se encuentra casi olvidada en los escritos modernos. En el fondo, con ella no se dice nada más de lo que ya se piensa de la cosa misma, pues 1) cada cosa es una; si hubiera varias, tampoco sería una cosa; 2) contiene verdad; pero esto, según el uso del lenguaje, no puede atribuirse a la cosa misma sino solo al conocimiento, pero si este es erróneo, entonces no es una cosa, pues el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento debe estar en la cosa misma; 3) cada cosa tiene perfección, es decir, cada cosa contiene en sí misma todo lo que se requiere para constituir esta y no otra cosa» (V-Met/Volckmann XXVIII 414-415).

Se comprende, pues, el reproche que contra esta teoría propone Kant en su obra principal: el principio en que se condensa la doctrina de las propiedades trascendentales suministra tan solo «proposiciones manifiestamente tautológicas» y no merece, por ello, ser conservado en la metafísica.

Lo que no se comprende, sin embargo, es que Kant haya atribuido en su *Crítica de la razón pura* esta doctrina a los filósofos escolásticos, pues —como señaló Millán-Puelles en el pasaje antes citado— el uso que algunos pensadores racionalistas hicieron del principio que predica de todo ente el ser uno, verdadero y bueno no es en modo alguno el de los escolásticos a los que alude Kant. Baste para probarlo una somera consideración de la enseñanza que brinda Tomás de Aquino en el artículo primero de la primera de sus cuestiones *De veritate*. En ese lugar el Aquinate se pregunta si «lo verdadero es exactamente lo mismo que el ente» («*Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens*»), o sea, si decir que todo ente es verdadero (y por extensión, podríamos añadir, si todo ente es uno y bueno) no es sino afirmar una tautología. En el *corpus articuli* Tomás de Aquino señala que los conceptos de *unum*, *verum* y *bonum*, entre otros, son, según su extensión, convertibles con el concepto de *ens*. Pero, a tenor de su comprehensión, esos conceptos añaden aspectos o modalidades que no están explícitamente contenidos en el concepto de entidad: lo uno que es convertible con el ente añade a este el aspecto de la indivisión o indistinción respecto de sí mismo; y tanto lo verdadero como lo bueno que son coextensivos con el ente añaden a este dos nuevas modalidades, respectivamente: el poder ser objeto de una verdadera intelección, la inteligibilidad o cognoscibilidad, y el poder ser apetecido, la apetibilidad, el ser apto para mover la voluntad. El principio *quodlibet ens est unum, verum, bonum*, tal como lo interpreta la tradición escolástica, no se resuelve, pues, en meras tautologías[26].

Con la tercera y última de las objeciones contra la doctrina de los trascendentales también se propone Kant, en definitiva, salvaguardar su doctrina sobre el número de las categorías. Este número, según esa enseñanza, no puede sobrepasar el de doce, ya que los conceptos puros del entendimiento se descubren gracias al hilo conductor proporcionado por el sistema completo de las funciones lógicas en el juicio, que se reducen a cuatro títulos y cada uno de los cuales incluye tres momentos. De ahí que Kant afirme

que las propiedades trascendentales no son predicados de las cosas, sino criterios del conocimiento de las cosas en general. Con esta tesis, en efecto, las propiedades trascendentales quedan nítidamente distinguidas de los conceptos puros del entendimiento, los cuales enuncian, según Kant, propiedades de las cosas tal como se nos aparecen, pues «las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos» (KrV B 163).

Para explicar el error en que, a su juicio, incurren los escolásticos respecto de la naturaleza de las propiedades trascendentales, propone Kant, en el largo pasaje arriba citado, una explicación que puede acaso resumirse de este modo. Los escolásticos comenzaron «de hecho por usar en significación formal, como pertinentes a las exigencias lógicas respecto de todo conocimiento», las categorías de la cantidad, a saber: la *unidad*, la *pluralidad* y la *totalidad*. Estas categorías, sin embargo, como ocurre con todas las demás, «habrían de ser tomadas como propiamente materiales, en tanto que pertinentes a la posibilidad de las cosas mismas». Pero al entenderlas falsamente en su significación lógica, los antiguos descubrieron ciertas propiedades auténticas de la relación mutua en que se hallan las notas de un concepto: estas notas forman, en efecto, una *unidad cualitativa* de lo que se determina por medio de ellas, constituyen una *pluralidad cualitativa* y una concordancia de múltiples determinaciones y exponen una *totalidad* o *integridad cualitativa* en la medida en que una pluralidad de determinaciones pertenece a un único objeto. Estos resultados, que son correctos en tanto que enuncian propiedades lógicas de los conceptos, los antiguos los acabaron interpretando «por descuido» como «propiedades de las cosas en sí mismas». De este modo, la unidad que forman las notas del concepto se entendió como la afirmación de que cada cosa no es muchas, sino una (*res* como *unum*); la pluralidad de las notas del concepto, como la aseveración de que cada cosa es verdadera (*ens* como *verum*); y la totalidad que forman las notas del concepto se concibió, en fin, como la tesis de que cada cosa es perfectamente lo que es (*res* como *bonum sive perfectum*). (Este descuido que Kant atribuye a los escolásticos es precisamente, como se ve, el fundamento sobre el que se basa el

filósofo para proponer la segunda objeción antes considerada, a saber: que estas propiedades trascendentales dan lugar a proposiciones tautológicas).

Ante esta explicación de Kant y el reproche que supone contra la filosofía trascendental de los antiguos, Millán-Puelles no puede por menos que señalar su carácter forzado. Es forzada, ante todo, la acusación del doble descuido en que, según el filósofo de Königsberg, incurrieron los escolásticos: el de usar en significación formal lo que debería haber sido tomado por ellos en sentido propiamente material, y el de hacer de unos criterios lógicos del pensamiento propiedades de las cosas mismas. «Es natural preguntarse» —escribe Millán-Puelles— «cómo pudieron los escolásticos llegar a ser tan gravemente inconscientes que no cayeran en la cuenta de haber cometido esas dos evidentes contradicciones, a la vez inversas y mutuamente complementarias. Y tan natural como formularse esta pregunta es responderla sosteniendo que Kant, para dejar a salvo su enseñanza acerca del número de las categorías, se vio constreñido a dar una explicación forzada de la teoría escolástica según la cual todo ente es uno verdadero y bueno»[27].

Es forzada también, según Millán-Puelles, la manera en que «trata Kant de absorber los conceptos de lo uno, lo verdadero y lo bueno en las categorías de la cantidad»[28]. Así, a la inclusión de la unidad trascendental bajo la categoría de la cantidad opone el pensador español dos reparos. El primero es un *non sequitur*: pues si bien es verdad que «para todo concepto es necesaria esa unidad cualitativa de la que habla Kant y que consiste en la unidad de la composición de lo múltiple del conocimiento»[29], ya que ningún concepto humano es simple, de ello no se sigue que esta unidad de composición le convenga también a todo ente. Antes bien, a todo ente le conviene «la indivisión de su entidad, es decir, un no-estar en sí mismo dividido, ya sea según la forma de la unidad de simplicidad, ya según la forma de la unidad de composición»[30]. El segundo reproche es el de que, con su intento, Kant incurre en un error categorial respecto de su propio sistema de categorías: la

unidad cualitativa consiste —escribe Millán-Puelles— en «la recíproca indivisión de las cualidades que en cada concepto se contienen, y, en tanto que indivisión, es algo formalmente negativo, *i. e.*, una negación y, por lo mismo, una de las tres categorías (realidad, negación, limitación) de la cualidad, no de la cantidad»[31].

Por su parte, a la sustitución por parte de Kant de la verdad trascendental de los escolásticos por la pluralidad, le opone Millán-Puelles tres reparos. El primero de ellos es, sencillamente, que se apoya en una tesis falsa: «Que un conocimiento tenga tantos más signos de su verdad objetiva, es decir, de su buen ajuste al objeto correspondiente, cuanto más abundante sea la pluralidad de las consecuencias objetivamente verdaderas que de él se desprenden, no es algo que constituya una verdad objetiva»[32]. El segundo reparo consiste en señalar que la verdad trascendental de los pensadores escolásticos «es necesariamente previa a esa verdad objetiva de la que Kant habla, ya que no cabe que un conocimiento sea concordante o congruente con el objeto al que se refiere si en sí mismo ese objeto no es cognoscible»[33]. La verdad trascendental, de la cual depende como supuesto suyo la verdad lógica, no puede, pues, por ello mismo, reducirse a la verdad que depende de ella. El tercer reproche es que nuevamente comete Kant un error categorial, a tenor de su propia lista de categorías: tanto la verdad trascendental, es decir, la cognoscibilidad, cuanto la verdad objetiva, o sea, la del conocimiento que concuerda con su objeto, son propiedades no cuantitativas, sino relacionales[34].

Finalmente, al reemplazo por parte de Kant de la bondad trascendental por la bondad del conocimiento, que el filósofo describe como perfección, integridad cualitativa o totalidad de las notas de un concepto, le contrapone Millán-Puelles dos objeciones principales. La primera es que la perfección propia del conocimiento es justamente el modo particular según el cual el conocimiento, por ser un ente, participa de la bondad trascendental propia de todo ente. «Todo ente, en efecto» —escribe Millán-Puelles— «es un poseedor del ser, y el ser es siempre —en todos los casos— actualidad, perfección, aunque no en todos los casos del mismo

modo y sin posibles grados de intensidad»[35]. No cabe, pues, reducir aquello de lo que se participa —en este caso, la bondad trascendental— a lo que participa de ello, es decir, a la bondad del conocimiento. La segunda objeción no estriba, como en casos anteriores, en acusar al intento de Kant de caer en un error categorial, sino en atribuirle una grave omisión: la de no considerar la bondad o perfección del conocimiento bajo la noción de apetibilidad. «Todo lo perfecto es, en cuanto perfecto, algo apetecible, algo aprobable y, como tal, merecedor de ser querido, hasta en el caso de darse ya dado en quien lo quiere»[36]. De haber atendido a este hecho evidente, Kant habría tenido que incluir la bondad del conocimiento, no bajo las categorías de la cantidad, como de hecho hace, sino bajo las categorías de la relación. Aunque, en este caso, ello no le habría sido siquiera factible, porque en ninguna de las categorías que Kant cobija bajo esa rúbrica —«inherencia y subsistencia», «causalidad y dependencia» y «acción recíproca»— «tiene buen acomodo» —escribe Millán-Puelles— «la apetibilidad, como tampoco la cognoscibilidad la tiene»[37].

A la luz de estas consideraciones, Millán-Puelles extrae una triple conclusión sobre el valor de la interpretación kantiana de la doctrina de las propiedades trascendentales del ente. Ante todo, que «Kant es fiel a sí mismo en su interpretación de los trascendentales de la Escuela»[38], si bien —cabe añadir— esa explicación resulta incluso forzada para el propio sistema categorial del filósofo de Königsberg. Sin embargo, es preciso reconocer también que «la idea que Kant se hace de lo que él llama la filosofía trascendental de los antiguos no concuerda en manera alguna con lo que realmente es esta filosofía»[39]. Y es menester por ello afirmar, en fin, que Kant «no hace justicia a la aptitud del entendimiento humano para abrirse, con irrestricta libertad, a todo ente, en la noción de lo que tiene ser y en las de las propiedades que de él se derivan en calidad de aspectos de su misma entidad»[40].

4. CONCLUSIÓN: EL VÍNCULO ENTRE LA *VERITAS INTELLECTUS* Y LA *VERITAS REI*

El examen que ha llevado a cabo Antonio Millán-Puelles de la crítica de Kant a las fórmulas tradicionales: *veritas est adaequatio rei et intellectus* y *quodlibet ens est unum, verum, bonum*, tiene el mérito inmediato de haber puesto nítidamente de relieve los equívocos en que el filósofo de Königsberg ha incurrido en su interpretación y el desconocimiento que padecía de ciertas doctrinas clásicas. Pero el hecho de que este examen no lo haya presentado el filósofo español de una forma conjunta, sino distribuido en dos de sus obras, no le ha permitido resaltar expresamente la vinculación que existe entre las doctrinas criticadas por Kant ni señalar deliberadamente, por tanto, el encadenamiento subsiguiente que se observa en las mismas críticas del filósofo de Königsberg.

El enlace entre la definición de la verdad como adecuación del entendimiento con la realidad y la doctrina de los trascendentales se halla justamente en la noción de verdad, que aparece en una y en otra, bien que en sentidos diversos. Para la tradición aristotélica, en efecto, la verdad se dice fundamentalmente de dos maneras: como verdad lógica o, acaso mejor, del conocimiento (*veritas intellectus*) y como verdad ontológica o de las cosas (*veritas rei*); es decir, como adecuación del entendimiento con las cosas y como adecuación de las cosas con el entendimiento[41]. Este segundo sentido de verdad es el fundamento del primero: la verdad propia del entendimiento reposa en la inteligibilidad que pertenece a todo ente por el hecho de ser ente. ¿Sorprenderá entonces que Kant, que ha desconocido —como ha puesto de relieve Millán-Puelles— la verdad ontológica, esa radical luminosidad de todo ente en tanto que ente, haya errado —como también ha señalado el filósofo español— al sostener que no puede haber un criterio universal de la verdad, que los pensadores escolásticos han encontrado precisamente en la evidencia? Escribe Millán-Puelles en su *Léxico filosófico*: «Como criterio de la verdad lógica, la evidencia objetiva se identifica realmente con la presencia de la verdad ontológica en el

entendimiento. Todo su ser consiste en la presencia "re-presentativa" de la verdad ontológica en la facultad de entender»[42]. Mérito menos inmediato, pero tan importante como el anterior, de las indagaciones de Millán-Puelles en torno a la interpretación kantiana del aristotelismo es, pues, llevar a la conclusión de que el desconocimiento del genuino sentido de la doctrina de los trascendentales ha conducido a Kant a tergiversar gravemente la naturaleza misma de la verdad.

---

1 Antonio Millán-Puelles, *El interés por la verdad* (1995), en *Obras Completas* (Madrid, Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea-Ediciones Rialp, 2017, vol. X), Primera parte, cap. I, § 2, pp. 271-276.

2 Antonio Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos* (2002-2003), en *Obras Completas* (ed. cit., 2017, vol. XI), Primera parte, Sección segunda, VI, § 4, pp. 248-255.

3 De la interpretación kantiana de la definición tradicional de la verdad tratan, entre otros, los siguientes trabajos: Theodor Steinbüchel, «Das Wahrheitsproblem bei Kant», en Clemens Baeumker (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl I (Münster, 1913), pp. 393-415; Manfred Baum, «Wahrheit bei Kant und Hegel», en Dieter Heinrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1983), pp. 230-249; Gerold Prauss, «Zum Wahrheitsproblem bei Kant», *Kant-Studien*, 60 (1969), pp. 166-182; Hans Wagner, «Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhälnisses zwischen Formal- und Tranzendentallogik. *Kritik der reinen Vernunft* A 57-64/B 82-88», *Kant-Studien*, 68 (1977) pp. 71-76; Juan Miguel Palacios, *El idealismo transcendental: Teoría de la verdad*, Madrid, Avarigani Editores, 2013, 2.ª ed. rev. De la interpretación propuesta por Kant de la doctrina de los transcendentales se ocupan, entre otros, los siguientes estudios: Hans Leisegang, «Über die Behandlung des scholastischen Satzes: "Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum", und seine Bedeutung in Kants *Kritik der reinen Vernunft*», *Kant-Studien*, 20 (1915), pp. 403-421; Hinrich Knittermeyer, «Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie», *Kant-Studien*, 45 (1953-54), pp. 113-131; Norbert Hinske, «Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 12 (1968), pp. 86-113; Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1970); Cornelio Fabro, «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», *Angelicum*, 60 (1983), pp. 534-558; John P. Doyle, «Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?», *The Review of Metaphysics*, 50 (1997), pp. 783-815. De estas dos cuestiones trata

conjuntamente la monografía de Gudrun Schulz, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff* (Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993).

4 Alberto Magno, *Summa theologiae*, P. II, tr. 1, q. 1, m. 2, a. 1, arg. 4.

5 Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2 ad 2; *De veritate*, q. 1, a. 1. Joseph Thomas Muckle, en su artículo «Isaac Israeli's Definition of Truth» (*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 8 [1933], pp. 5-8), señala que no ha encontrado esta fórmula en los tres manuscritos de la obra de Isaac Israelí que ha consultado.

6 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, cap. 59.

7 Cf. *El interés por la verdad*, pp. 271-272.

8 En su manual de lógica Kant identifica la cuestión de la definición real de la verdad con la cuestión del criterio de la verdad: «En este punto se plantea la cuestión de si hay y en qué medida hay un criterio de la verdad seguro, universal y utilizable en su aplicación. Pues esto debe significar la pregunta: *¿qué es la verdad?*» (Log IX 50).

9 Cf. *El interés por la verdad*, p. 272. En la Refl 2143 (XVI 251) escribe Kant, más brevemente: «Mi juicio ha de concordar con el objeto. Ahora bien, yo solo puedo comparar el objeto con mi conocimiento porque lo conozco. Dialelo».

10 *El interés por la verdad*, p. 273.

11 *Loc. cit*.

12 *Loc. cit*.

13 *Loc. cit*.

14 *Op. cit.*, p. 274.

15 Cf. *loc. cit*.

16 *Op. cit.*, p. 275.

17 *Op. cit.*, p. 276.

18 En la tradición escolástica, el elenco de las propiedades trascendentales es más amplio que el recogido por Kant, pues incluye también las propiedades *res* (cosa) y *aliquid* (algo).— Es digno de notarse que no siempre mantuvo Millán-Puelles una misma opinión sobre el trascendental *cosa*. Tanto en sus

Fundamentos de filosofía (en *Obras Completas*, ed. cit., vol II, 2013, cap. XVI, 2b, pp. 311-316) como en su *Léxico filosófico* (en *Obras Completas*, ed. cit., vol VII, 2015, voz «Ente (y propiedades del ente)», pp. 242-251), sostuvo que *cosa* es, en efecto, un «concepto trascendental», pero no una «propiedad trascendental», porque no manifiesta ningún aspecto del ente. En el tomo I de *La lógica de los conceptos metafísicos* (ed. cit., pp. 257-266) defendió, sin embargo, que el sentido de *cosa* difiere conceptualmente del sentido de *ente* y, por ello, la voz «cosa» (*res*) tiene el valor de una «auténtica propiedad trascendental».

19 Vid. *La lógica de los conceptos metafísicos,* ed. cit., pp. 222-224.

20 *Op. cit.,* p. 224. Esta afirmación la matiza Millán-Puelles en otro lugar de su libro (p. 295) al referirse a la tesis aristotélica según la cual «cada cosa tiene verdad en la misma medida en la que tiene ser» (*Metaph.*, II, 1, 993 b 30-31).

21 Cf. *La lógica de los conceptos metafísicos*, pp. 248-252.

22 *Op. cit.*, p. 249.

23 *Loc. cit.*

24 Millán-Puelles ha dedicado la sección primera de la primera parte del tomo I de *La lógica de los conceptos metafísicos*, pp. 81-152, a estudiar las coincidencias y las divergencias entre los conceptos categoriales y los conceptos trascendentales.

25 *Op. cit.*, pp. 249-250.

26 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1. Vid. el detallado análisis que de cada una de las propiedades trascendentales hace el propio Antonio Millán-Puelles en su *La lógica de los conceptos metafísicos,* cap. VII, pp. 257-310. Este análisis amplía —y en algún punto corrige, vid. nota 18— el que ya había proporcionado el filósofo español en dos de sus obras anteriores: sus célebres *Fundamentos de filosofía*, cap. XVI, 2b, pp. 311-316 y su *Léxico filosófico*, voz «Ente (y propiedades del ente)», pp. 242-251.

27 *La lógica de los conceptos metafísicos*, p. 251.

28 *Loc. cit*.

29 *Op. cit.*, p. 252.

30 *Loc. cit*.

31 *Op. cit.*, p. 253.

32 *Loc. cit*.

33 *Loc. cit*.

34 Cf. *loc*. *cit*.

35 *Op*. *cit*., p. 254.

36 *Loc*. *cit*.

37 *Loc. cit*.

38 *Op*. *cit*., p. 255.

39 *Op*. *cit*., p. 248.

40 *Op*. *cit*., p. 255.

41 Tanto la tradición aristotélica como el propio Kant entienden también la verdad en el sentido de «verdad práctica» o «verdad moral», esto es, como «veracidad» (*veracitas*, *Wahrhaftigkeit*). Kant incluso añade a estos significados la llamada «verdad estética», por la que entiende la adecuación de una representación con las exigencias del gusto. Vid. Juan Miguel Palacios, *El idealismo transcendental: Teoría de la verdad*, Madrid, Avarigani Editores, 2013, 2.ª ed. rev, pp. 41-47, esp. pp. 45-46.

42 *Léxico filosófico*, voz «Evidencia», p. 277.

MODO DE CITAR LAS OBRAS DE ARISTÓTELES Y DE KANT. ABREVIATURAS

Las obras de ARISTÓTELES se citan según la edición de Immanuel Bekker: *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, 1831-1870. Volúmenes I y II: *Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri* (1831), indicándose, como es usual, el número de la página, la columna (a, b) y el número de la línea.

Se emplean las siguientes abreviaturas:

An. post.	Ἀναλυτικὰ ὕστερα (*Analytica posteriora*)
An. pr.	Ἀναλυτικὰ πρότερα (*Analytica priora*)
Cat.	Κατηγορίαι (*Categoriae*)
De an.	Περὶ ψυχῆς (*De anima*)
Eth. Nic.	Ηθικὰ Νικομάχεια (*Ethica Nicomachea*)
Int.	Περὶ ἑρμηνείας (*De interpretatione*)
Metaph.	Τὰ μετὰ τὰ φυσικά (*Metaphysica*)
Ph.	Φυσικῆ ἀκρόασις (*Physica*)
Soph. el.	Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (*De sophisticis elenchis*)
Top.	Τοπικά (*Topica*)

Las obras de KANT se citan según la llamada *Akademie Ausgabe*: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschften zu Berlin, Berlin, 1902 ss. En cada caso se indica el volumen (en romanos) y los números de las páginas (en arábigos). La sola excepción la constituyen las referencias a la *Kritik*

der reinen Vernunft que, como es usual, se cita según la paginación original de la primera y la segunda ediciones, señaladas respectivamente con las letras A y B.

Se emplean las siguientes abreviaturas:

Anth	*Anthropologie in pragmati-scher Hinsicht*
Br	*Briefe*
DfS	*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*
FM	*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft*
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*
KU	*Kritik der Urteilskraft*
Log	*Logik*
MS	*Die Metaphysik der Sitten*
MSI	*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*
PND	*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*
Prol	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*
Refl	*Reflexionen*
RGV	*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
V-Met-L1/Pölitz	*Kant Metaphysik L 1 (Pölitz)*
V-Met-L2/Pölitz	*Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original)*

V-Met/Schön	*Metaphysik von Schön, Ontologie*
V-Met/Volckmann	*Metaphysik Volckmann*
V-Mo/Collins	*Moralphilosophie Collins*
V-MS/Vigil	*Die Metaphysik der Sitten Vigilantius*
V-Phil - Th/Pölitz	*Philosophische Religionslehre nach Pölitz*
V-PP/Powalski	*Praktische Philosophie Powalski*
VT	*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*
WDO	*Was heißt sich im Denken orientiren?*

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO MAGNO: *Summa theologiae sive De mirabili scientia Dei*, en *Opera Omnia*. Edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1951, t. 34 y 35.

ALLEN, R. E.: «Individual Properties in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 14 (1969), pp. 31-39.

ANGELELLI, Ignacio: *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*. Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1967.

ANNA, Julia: «Aristotle and Kant on Morally Good Action», en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 237-258.

BALMES, Jaime: *Filosofía fundamental*, 1846. En *Obras completas*, vol II. Edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S. J. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

BAUM, Manfred: «Wahrheit bei Kant und Hegel», en Dieter Heinrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 230-249.

BRENTANO, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Reproducción de la edición de Friburgo de Brisgovia 1862. Hildesheim, Georg Olms, 1984.

CASSIN, Barbara: «Aristote avec et contre Kant», en M. A. Sinaceur (ed.), *Penser avec Aristote*. Toulouse, Érès, 1991, pp. 341-366.

CASSIRER, Ernst: «Aristoteles und Kant», *Kant-Studien*, 16 (1911), pp. 431-447.

COURTÈS, Francis: *Étude historique et critique sur* La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques démontrée *par Kant*. Paris, J.

Vrin, 1972.
CRUSIUS, August Christian: *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1747.
DOYLE, John P.: «Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?», *The Review of Metaphysics*, 50 (1997), pp. 783-815.
ENGSTROM, Stephen: «The Complete Object of Practical Knowledge», en Joachim Aufderheide y Ralf M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 129-157.
FABRO, Cornelio: «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», *Angelicum*, 60 (1983), pp. 534-558.
FREDE, Michael: «Individuen bei Aristoteles», *Antike und Abendland*, 24 (1978), pp. 16-39.
GARCÍA NORRO, Juan José y ROVIRA, Rogelio: «La cuestión de la división en diez predicamentos en los comentarios neoplatónicos de las *Categorías*», *Anuario Filosófico*, 47 (2014), pp. 357-394.
[GENSICHEN, Johann Friedrich]: *Verzeichnis der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören, welche den 25. April 1808. Nachmittags um 2 Uhr und in den folgenden Tagen, in der Sub-Inspector Wohnung auf dem Collegio Albertino, in Kneipshoffe, gegen baare Bezahlung in Courant öffentlich veräußert werden sollen*. Königsberg, gedrückt in der Hartungschen Hof- und academ. Buchdruckerei. Rodopi Philosophical Facsimiles, n.º 12, 1968.
GÖRLAND, Albert: *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht*. En *Philosophische Arbeiten*, hrsg. von Hermann Cohen und Paul Natorp, 2. Band, 1908-1909, pp. 3-503. Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1909.
HARTMANN, Nicolai: *Ethik*. Berlin y Leipzig, Walter de Gruyter, 1935, 2. Aufl.
HEINEMAN, Robert: «Non-substantial Individuals in the *Categories*», *Phronesis*, 26 (1981), pp. 295-307.

HINSKE, Norbert: «Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 12 (1968), pp. 86-113.

— *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer, 1970.

JONES, Barrington: «Individuals in Aristotle's *Categories*», *Phronesis*, 17 (1972), pp. 107-123.

KALCHREUTER, Hermann: *Die μεσότης bei und vor Aristoteles*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, Tübingen, Druck von H. Laupp Jr, 1911.

KNEALE, William y KNEALE, Martha: *The Development of Logic*. Oxford, Clarendon Press, 1962.

KNITTERMEYER, Hinrich: «Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie», *Kant-Studien*, 45 (1953-54), pp. 113-131.

KNUTZEN, Martin: *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialoris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata*, Königsberg-Leip-zig, 1747.

KORSGAARD, Christine: «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action», en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 203-236.

KÜHN, Manfred: «Kant and Aristotle on Ethics», en Jon Miller (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 244-261.

LEIBNIZ, G. W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., VI, 6.

LEISEGANG, Hans: «Über die Behandlung des scholastischen Satzes: "Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum", und seine Bedeutung in Kants *Kritik der reinen Vernunft*», *Kant-Studien*, 20 (1915), pp. 403-421.

LOUDEN, Robert B.: «“The End of All Human Action”/“The Final Object of All My Conduct”: Aristotle and Kant on the Highest Good», en Joachim Aufderheide and Ralf M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 112-128.

ŁUKASIEWICZ, Jan: *Aristotle’s Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford, Clarendon Press, 1951.

MARCHESI, Angelo: «Il principio di non-contraddizione in Aristotele e in Kant e la funzione del “tempo”», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 52 (1960), pp. 413-430.

MCMAHON, William E.: «Reflections on Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Views of the Categories», en Michael Gorman y Jonathan J. Sanford (eds.), *Categories. Historical and Systematic Essays*. Washington, The Catholic University of America Press, 2004, pp. 45-57.

MEIER, Georg Friedrich: *Auszug aus der Vernunftlehre,* Halle, 1752.

MIGNUCCI, Mario: *La teoria aristotelica della scienza*. Firenza, G. C. Sanson Editore, 1965.

MILLÁN-PUELLES, Antonio: *Fundamentos de filosofía* (1955), en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, Madrid, Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea-Ediciones Rialp, 2012-2018, 12 vols., vol. II, 2013.

— *Léxico filosófico* (1984), en ed. cit., vol. VIII, 2015.

— *El interés por la verdad* (1997), en ed. cit., vol. X, 2017.

— *La lógica de los conceptos metafísicos* (2002-2003), en ed. cit., vol. XI, 2017.

MUCKLE, Joseph Thomas: «Isaac Israeli’s Definition of Truth», *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 8 (1933), pp. 5-8.

OLIMPIODORO: *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, en *Comentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borusicae, Berlín, 1902, XII, 1, pp. 26-148.

OWEN, G. E. L.: «Inherence», *Phronesis*, 10 (1965), pp. 97-105.

PACIUS, Julius: *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius analyticus*. Reproducción de la edición de Francfort del Meno 1597. Hildesheim, Georg Olms, 1966.
PALACIOS, Juan Miguel: *El idealismo transcendental: Teoría de la verdad*, Madrid, Avarigani Editores, 2013, 2.ª ed. rev.
PLATÓN: *Politicus*.
— *Parmenides*.
PORFIRIO: *Isagoge*. Texto griego, «Translatio Boethii». Introducción, traducción, notas, apéndices y bibliografía por Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Barcelona, Anthropos, 2003.
POZZO, Riccardo: *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*. Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1989.
— «Prejudices and Horizons: G. F. Meier's *Vernunftlehre* and its Relation to Kant», *Journal of the History of Philosophy*, 43 (2005), pp. 185-202.
PRAUSS, Gerold: «Zum Wahrheitsproblem bei Kant», *Kant-Studien*, 60 (1969), pp. 166-182.
ROSS, David: «Introduction», en *Aristotle's Metaphysics*. Texto revisado con introducción y comentarios de W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, vol. I.
— *Aristotle*. Con introducción de John L. Ackrill. London-New York, Routledge, 1995, 6th ed.
SCHOLZ, Heinrich: *Abriss der Geschichte der Logik*. Freiburg-München, Karl Alber, 1959, 2. Aufl.
SCHULZ, Gudrun: *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*. Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993.
SENTROUL, Charles: *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1905.
— *Kant et Aristote*. Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie-Félix Alcan, 1913.

SGARBI, Marco: *La* Kritik der reinen Vernunft *nel contesto della tradizione logica aristotelica*. Hildeshein-Zürich-New York, Georg Olms, 2010.

— *Kant and Aristotle. Epistemology, Logic, and Method*. Albany-New York, State University of New York Press, 2016.

SIMPLICIO: *In Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. Karl Kalbfleisch, en *Comentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borusicae, Berlin, 1907, VIII, pp. 1-438.

STEINBÜCHEL, Theodor: «Das Wahrheitsproblem bei Kant», en Clemens Baeumker (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl I, Münster, 1913, pp. 393-415.

SUÁREZ, Francisco: *Disputationes metaphysicae*, 1597. (*Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. Salmanticae, apud Ioannem [et] Andream Renaut fratres, 1597).

SULLIVAN, Roger J.: «The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy: An Appraisal»», *Review of Metaphysics*, 28 (1974), pp. 24-53.

TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 1256-1259. Ed. R. Spiazzi. Torino, Marietti, 1965.

— *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe en dos volúmenes, dirigida por Laureano Robles Carcedo, O.P y Adolfo Robles Sierra, O.P. Introducción general por José M. de Garganta, O.P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967-1968.

— *Summa theologiae*, 1265-1274. Cura fratrum eiusdem Ordinis. Matriti [Madrid], Biblioteca de Autores Cristianos, 1951-1952, 5 vols.

— *In octo libros physicorum Aristotelis*, 1268. Cura et studio P.M. Maggiolo, O.P. Romae, Marietti, 1965.

— *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, 1268-1272. Editio iam a M.R. Cathala exarata retractatur cura et studio Raymundi M. Spiazzi. Romae, Marietti, 1950.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf: *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen*. (Reproducción de la edición de Berlín 1846). Hildesheim, Georg Olms, 1963.

— *Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik* (1867), reeditado en Rüdiger Bittner und Konrad Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975.

VANZO, Alberto: «Kant's "False Subtlety of the Four Syllogistic Figures" in Its Intellectual Context», en Marco Sgarbi y Matteo Cosci (eds.), *The Aftermath of Syllogism. Aristotelian Logical Argument from Avicenna to Hegel*. London, Bloomsbury, 2018, pp. 157-190.

VOLPI, Franco: «Kants Elision der Zeit aus dem Satz vom Widerspruch», en Gerhard Funke (Hrsg.) in Verbindung mit Manfred Kleinschnieder, Rudolf Malter und Gisela Müller, *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981, pp. 179-185.

WAGNER, Hans: «Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhälnisses zwischen Formal- und Tranzendentallogik. *Kritik der reinen Vernunft* A 57-64/B 82-88», *Kant-Studien*, 68 (1977), pp. 71-76.

WOLFF, Christian: *Philosophia rationalis sive Logica*, Frankfurt-Leipzig, 1728.

WOLFF, Michael: «Volkommene Syllogismen und reine Vernunftschlüsse: Aristoteles und Kant», *Journal for General Philosophy of Science*, 40 (2009), pp. 341-355.

ZELLE, Friedrich: *Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Aristoteles und bei Kant*. Berlin, Verlag von W. Weber, 1870.

Diseño de cubierta: Raquel Marín (Lalolagráfica)

Edición en formato digital: 2021

© ROGELIO ROVIRA, 2021
© Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2021
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
infotecnos@tecnos.es

ISBN ebook: 978-84-309-8166-3

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.
www.tecnos.es